# La llamada del pasado

## Claves de la teoría de la historia

Herman Paul

Introducción
Miquel À. Marín Gelabert

Traducción
Virginia Maza

**Herman Paul** es uno de los más reputados historiadores holandeses de la última generación. Especializado en el estudio de la secularización y de los aspectos teóricos de la historiografía contemporánea, es en la actualidad profesor de Teoría de la Historia en el Instituto de Historia de la Facultad de Ciencias del Espíritu (*Faculteit der Geesteswetteschappen*) de la Universidad de Leiden, además de profesor extraordinario de Estudios sobre la Secularización en la Universidad de Gronningen. En esta última, se formó en los últimos años noventa, licenciándose en Historia (2000) y Filosofía (2001), y finalmente se doctoró en 2006, con una tesis codirigida por Frank Ankersmit y Chris Lorenz, bajo el título *Masks of Meaning. Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History*. Tras su doctorado, trabajó en el Center of Theological Inquiry de la Universidad de Princeton (Estados Unidos), en el Instituto de Historia Europea de Mainz (Alemania) y en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3544

Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

# La llamada del pasado

## Claves de la teoría de la historia

Herman Paul

Introducción
Miquel À. Marín Gelabert

Traducción
Virginia Maza

Institución Fernando el Católico
Excma. Diputación de Zaragoza
Zaragoza, 2016

Publicación núm. 3451 de la
Institución Fernando el Católico
organismo autónomo de la
Excma. Diputación de Zaragoza
plaza de España, 2, 50071 Zaragoza (España)
tels. [34] 976 288 878 / 976 288 879
ifc@dpz.es
http://ifc.dpz.es

Esta obra es traducción de *Key Issues in Historical Theory*,
Routledge, London, 2015, ISBN 9781138802735

Diseño de la colección
Víctor Lahuerta

Impresión
Cometa, SA

Encuadernación
Manipulados Cuarte, SL

ISBN: 978-84-9911-392-0

D.L.: Z 728-2016

© de los textos, Herman Paul, 2016
© de la introducción, Miquel À. Marín Gelabert, 2016
© de la traducción, Virginia Maza, 2016
© All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group
© del diseño gráfico, Víctor Lahuerta, 2016
© de la presente edición, Institución Fernando el Católico, 2016

Impreso en España—Unión Europea
Printed in Spain—European Union

# Índice


7 **Herman Paul y la teoría de la historia en el siglo XXI**
Miquel À. Marín Gelabert

19 **La llamada del pasado**
Herman Paul

21 Prólogo

25 Agradecimientos

27 1. ¿Qué es la teoría de la historia?

49 2. ¿Qué es el pasado?

67 3. Relaciones con el pasado

85 4. La relación material: arraigados en el pasado

105 5. La relación estética: narrativas históricas

125 6. La relación política: construir historia

143 7. La relación epistémica (I): hipótesis históricas

159 8. La relación epistémica (II): explicaciones históricas

181 9. La relación epistémica (III): verdad y verosimilitud

199 10. La relación moral: lecciones del pasado

221 11. Gestión de relaciones: la ética de la investigación histórica

# Herman Paul y la teoría de la historia en el siglo XXI

Miquel À. Marín Gelabert

La teoría de la historia es un subgénero raramente visitado por los historiadores. Las tradiciones nacionales y los planes de estudios universitarios han determinado en gran manera la formación teórica de los profesionales, por lo general más preocupados en cuestiones técnicas e interpretativas que en investigaciones de carácter básico. Especialmente en España, la teoría de la historia se observa, desde la distancia, con cierta desconfianza. Quienes han volcado su atención sobre los aspectos teóricos del pensamiento histórico (no tanto de la disciplina histórica) han sido mayoritariamente autores provenientes de campos adyacentes (p. e., la filosofía, la política o la sociología) no siempre en contacto directo con la investigación o con el trabajo específico de los historiadores (p. e., entre los más brillantes, Manuel Cruz, Sergio Sevilla, Félix Ovejero). Sin embargo, resulta un punto absurdo que el historiador ejerza su oficio ajeno a la fundamentación epistemológica que lo sustenta, a los debates substanciales que dan sentido a su proceder metódico y a los entresijos de las herramientas (discursivas, pero también histórico-conceptuales) que ha heredado y desarrolla con su propia actividad. En nuestro entorno académico, resulta cada vez más extraño que un profesional pretenda exponer ante los demás la cimentación teórica de su investigación (incluso en el marco de las tesis doctorales, esta ha desaparecido), y mucho menos aún, que pretenda sustentar su trayectoria investigadora en el campo de la experimentación teórica. Esto es, la investigación teórica aplicada a la práctica de la ciencia histórica. Antes al contrario, en demasiadas ocasiones, este subgénero publicístico (que no, todavía, entre nosotros, subdisciplina) está poblado por jóvenes que en sus primeras fases de profesionalización, en pleno proceso de digestión de su propia formación, pretenden descubrir continentes habitados y hacer oír su nueva voz. Una nueva voz que apenas dice nada a quienes conocen los debates teóricos habidos en el último medio siglo, pero que, a medio camino entre el criticismo y el cripticismo, confiere a su emisor una pátina de sesudo pensador (aunque todavía sobre nada en

particular). Autores capaces de mezclar a Benjamin y Foucault, a Berlin y Ricoeur, a White y Rheinberger, acumulando extractos que usan las mismas palabras (casi siempre, traducidas) sin atender a sus distintos significados en su contexto original y, por tanto, a su consistencia. En el polo opuesto, exitosos profesionales en sus últimas fases productivas, ofrecen a la comunidad incursiones teóricas en las que vuelcan toda su trayectoria y sus infinitas lecturas y personales reflexiones. Este segundo modo de aproximación, sin duda mucho más interesante por lo que conlleva de testimonio individual, suele ofrecerse de forma mucho más voluntarista y superficial, evitando pisar la hierba segada por las tradiciones teóricas internacionales y violar jardines de arquitectura desconocida. Por lo demás, en muy raras ocasiones se trata de abordar su propia evolución teórica, los cambios observados en sus particulares formas de investigación, sino que demasiadas veces, el pacto autobiográfico impele a sus autores a mostrar cómo, en cada momento, uno estaba donde debía estar, leía lo que se debía leer y pensaba como (hoy es correcto creer que) se debía pensar, fueran cuales fueran efectivamente sus trabajos y sus días.

Entre unos y otros, en el subgénero menudean breviarios y manuales de Tendencias Historiográficas Actuales, ensayos acerca del oficio de historiador y de sus vicisitudes en el tiempo, que incluyen una parte más o menos marginal, acerca de elementos teóricos, debates clásicos o *estilos de pensamiento* fácilmente distinguibles y superficialmente comprensibles en su reducción (Marc Baldó, Enrique Moradiellos, Jaume Aurell). Quizás por ello, sea lo habitual hacer mención a las *reflexiones* teóricas y no tanto a las *investigaciones* teóricas, y confundir la teoría de la historia con la filosofía de la historia y sus *estilos de pensamiento*.

Aunque muy minoritarias, existen también valiosas investigaciones teóricas, ancladas bien en el estudio de un autor o corriente (p. e., Julio Aróstegui sobre el pensamiento de Tuñón, Francisco Vázquez sobre el de Foucault, Pedro Ruiz Torres sobre el de Kracauer), bien en fenómenos de recepción (p. e., Francisco J. Caspístegui sobre Reinhard Koselleck, M. A. Cabrera sobre Hayden White), que permiten acceder más profundamente, con ojos de historiador a problemas teóricos de historiadores. Y, por último, concurren aportaciones personales, más o menos sistemáticas que, no obstante, apenas han merecido el análisis crítico de los profesionales. Son los casos del especialista en historia antigua, José Carlos Bermejo Barrera, los modernistas Bartolomé Escandell y Pere Voltes, o los contemporaneístas Ignacio Olábarri y Julio Aróstegui.

A fin de cuentas, difícilmente se podría decir que en España existen tradiciones de pensamiento histórico originales por su aproximación teórica. No en vano, los diversos procesos de profesionalización y normalización historiográfica observados por los historiadores españoles en el siglo XX (desde la primera profesionalización hasta la definitiva implantación de estructuras profesionales democráticas) se han caracterizado, en lo esencial, por la recepción de estímulos y modas foráneas. Y las escasas iniciativas institucionalizadoras en este campo, por ejemplo, *Historia a Debate* o la revista digital *Historiografías*, se han caracterizado por su voluntarista apertura a otros ámbitos académicos, por encima de su propia aportación. De ahí, también, la escasa aparición de investigadores españoles en las revistas internacionales nucleares del campo y la nula referencia a su obra en la literatura especializada.

No obstante, esto no ocurre en todos los lugares. En otros ámbitos de influencia profesional, como el francófono, el alemán y el anglosajón, existen importantes movimientos teóricos desde el final de la Segunda Guerra Mundial, que han pretendido comprender (y, a su vez, han generado) una buena parte de los *turns* teóricos en la disciplina. Por decirlo claramente, lo que en las comunidades profesionales periféricas y subordinadas se recepciona con escaso nivel crítico como novedad o como moda, ha sido objeto de debate y reflexión previamente en las comunidades más potentes y pautadoras.

Es en este contexto en el que Francia, Alemania, Estados Unidos, Italia y el Reino Unido, constituyeron los principales centros difusores de nuevas teorías de la historia en los últimos cincuenta años. En las últimas décadas, en cambio, la proliferación de fondos para la investigación destinados a propiciar la formación de nuevas redes de internacionalización e intercambio (p. e., en la Unión Europea, por no hablar de los países en los que los Estados han apoyado grandes inversiones académicas para auspiciar el acercamiento de autores o grupos consolidados: China, Corea del Sur, India, Brasil), por una parte, y la creciente globalización de la sociedad del conocimiento, que ha permitido accesos inmediatos y poco costosos a la información profesional, por otra, han impulsado cambios fundamentales en la estructura global del intercambio de ideas y de la difusión de nuevas aportaciones. Esto ha hecho posible que desde comunidades historiográficas menores, con un peso ínfimo en los procesos históricos internacionales (p. e., Grecia, Finlandia, Países Bajos) se hayan puesto en marcha proyectos de gran importancia que, desde ámbitos marginales (p. e., la teoría de la historia) han

aportado nuevos elementos de discusión y los han situado en el centro de las prácticas.

Así, a las publicaciones que consolidaron los primeros momentos de un nuevo interés por la historiografía en un sentido amplio, *History and Theory* (1960), *Teoretische Geschiedenis* (1974) o *Storia della Storiografia* (1980), desde los años noventa fueron incorporándose otras, como *History and Memory* (1994), *Storiografia* (1997), *Rethinking History* (1997), *Historein* (1999), *Historiography, East and West* (2003), *Revista de Historiografía* (2004), *Journal of the Philosophy of History* (2007), *História da Historiografia* (2008), *Revista de Teoria da História* (2009), *Historiografías* (*online*, 2011), la china *Historiography Quartely* (2013), o la más reciente, la portuguesa *Práticas da História. Journal on History, Theory and Uses of the Past* (2015). Con el paso de los años, mientras algunas de ellas han permanecido como testimonios locales de un proceso general, el resto ha contribuido a formar un pujante proceso de institucionalización subdisciplinar. En este entorno, la teoría de la historia ha dejado atrás la pauta representada por la *International Comission for the History and Theory of Historiography*, tan importante desde 1980, y ha operado un fenómeno de formación de campo: nueva conceptualización, nuevas aproximaciones metodológicas, nuevos debates, la jerarquización de los objetos de investigación o la configuración de una nueva geografía académica e institucional. Por esta razón, la aparición en 2012 de la *International Network for Theory of History* representó un acicate para la reorganización del campo. No solo representó un nuevo ámbito de sociabilidad, sino también una posibilidad real de reproducción interna. Los más jóvenes reformularon las cuestiones esenciales más allá de la obra de sus mentores.

En este punto, resulta incuestionable que uno de los nuevos núcleos de producción de ideas se sitúa en los Países Bajos, convertidos en un espacio de recepción y reproducción del pensamiento histórico, también en lo referente a la teoría de la historia. Si la generación *senior*, la formada por Frank Ankersmit, Antoon de Baets, Maria Grever, Chris Lorenz, Ann Rigney, Eelko Runia, Jaap den Hollander, Ed Jonker o Jan van der Dussen, es ya bien conocida, en la última década, se ha incorporado un grupo de jóvenes investigadores que incluyen junto a su interés medular por la teoría de la historia, una sólida investigación paralela en procesos políticos y culturales. Si en la generación anterior, la Universidad de Groningen representó un papel esencial, parece que en este segundo momento es la Universidad de Leiden la que ejerce de aglutinante. En este centro han trabajado en los últimos años algunos

de los principales dinamizadores *junior* de la nueva teoría de la historia, en particular Jouni-Matti Kuukkanen, actual director del *Oulu Centre for Theoretical and Philosophical Studies of History* y autor de una reciente y magnífica monografía, *Postnarrativist Philosophy of Historiography* (Palgrave MacMillan, 2015), y el propio Herman Paul. Se trata de autores nacidos en la frontera de los años ochenta, formados a medio camino de varios continentes, y que superan por ello la constricción de los debates nacionales a favor de los elementos nucleares de la nueva disciplinarización de la teoría de la historia.

La obra de Herman Paul cuya traducción se ofrece aquí tiene mucho que ver con este último aspecto. Nacido en 1978, Paul es en la actualidad profesor de Teoría de la Historia en el Instituto de Historia de la Facultad de Ciencias del Espíritu (*Faculteit der Geesteswetteschappen*) de la Universidad de Leiden, además de profesor extraordinario de Estudios sobre la Secularización en la Universidad de Groningen. En esta última, se formó en los últimos años noventa, licenciándose en Historia (2000) y Filosofía (2001), y finalmente se doctoró en 2006, con una tesis codirigida por Frank Ankersmit y Chris Lorenz, bajo el título *Masks of Meaning. Existentialist Humanism in Hayden White's Philosophy of History*. Tras su doctorado, trabajó en el Center of Theological Inquiry de la Universidad de Princeton (Estados Unidos), en el Instituto de Historia de Europea de Mainz (Alemania) y en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Fue investigador profesional en la Universidad de Groningen hasta 2012 y pasó entonces a Leiden donde, en la actualidad, coincide con la húngara Monika Baar, Premio Europeo por su excelencia docente en 2014 y autora de la conocida *Historians and Nationalism. East-Central Europe in Nineteenth Century* (Oxford University Press, 2013). Es miembro del consejo de redacción de las prestigiosas *Tijdschrift voor Geschiedenis* y *History of Humanities*, y pertenece a la sección júnior de la *Koninklije Neerderlandse Akademie van Wetenschappen*.

No es pues, pese a su juventud, un recién llegado. Su trayectoria historiográfica posee dos vertientes distintas en el entorno cronológico que abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días. Por una parte, el estudio de la secularización como fenómeno religioso, desde su fenomenología teológica, política y social. Por otra, una aproximación a la historia de la historiografía contemporánea a partir de investigaciones principalmente focalizadas en sus aspectos teóricos que abarcan desde los procesos de profesionalización hasta los debates epistemológicos actuales, siempre con una marcada predilección por la

evolución de las ideas teóricas y filosóficas proyectadas en la práctica historiográfica. En este sentido, el presente ensayo vuelca la experiencia de una trayectoria todavía corta pero extremadamente fecunda, pues desde 2010 ha sido un habitual de las principales revistas del campo (*History and Theory*, *Storia della Storiografia*, *Rethinking History, Journal of the Philosophy of History*), además de haber publicado en las principales revistas de su país.

Centrándonos en su producción histórico-historiográfica, podemos distinguir, al menos, cuatro vectores de desarrollo íntimamente imbricados. El primero y más general es la voluntad de una profunda reconsideración de la llamada *filosofía de la historia*. No solo en un sentido amplio, sino también en su desarrollo a través de la práctica investigadora. Se trata de un *leitmotiv* que le acompaña desde sus primeros trabajos. Así, ya en 2003, publicó un primer esbozo bajo el título "Tegen reductionisme in de geschiedfilosofie. Hypothesen over eenheid en verscheidenheid in de geschiedschrijving" (*Groniek. Historisch Tijdschrift,* 36, pp. 103-113) en el que analizaba la unidad y diversidad de la historiografía a partir de una llamada de atención hacia la complejidad del proceso cognitivo. Esta es la idea que le impulsó a participar muy activamente, desde su asentamiento académico, en el proyecto representado por el *Journal of the Philosophy of History,* un proyecto internacional de revitalización interdisciplinar del debate teórico en torno a la historia impulsado por su director de tesis, Frank Ankersmit, en colaboración con el politólogo Mark Bevir, el filósofo Paul Roth y el historiador Aviezer Tucker, entre otros, quienes, en su artículo-pórtico afirmaban:

> the philosophy of history may add a new and unexpected dimension to the contemporary philosophy of language and science […] the two questions to be asked first must be: 1) can history be fitted into the model of true description? and 2) can it be fitted into the model of what is both implicity or explicity taken to count as 'sience'. This will will have to be worked out for the three main issues of contemporay semantics: truth, reference and meaning ("The Philosophy of History: An Agenda", *Journal of the Philosophy of History,* 1 [2007], pp. 1-9, c. p. 5).

Esta publicación, inmersa en un movimiento general de renovación de la filosofía de las ciencias que reclama la historización de la epistemología y la epistemologización de la historia, nació con la voluntad expresa de recuperar la función cognitiva de la filosofía de la historia, usurpada tanto por los filósofos analíticos como por los historiadores estructuralistas. Ahora bien, y esto es un aspecto fundamental para com-

prender la síntesis de Paul que aquí se traduce al castellano, se trata de una aproximación al objeto marcada poderosamente por la aceptación de la naturaleza lingüística de la operación histórica. De este modo, Paul encontrará en la revista un escaparate inmejorable para exponer sus investigaciones, como iremos viendo seguidamente. Un lector español deberá hacer el esfuerzo de olvidar cualquier noción previa de la categoría *filosofía de la historia*. La aproximación de Paul se sitúa en las antípodas de las interpretaciones acerca del significado del devenir humano y pretende anclarse en los mecanismos epistemológicos de una forma de conocimiento cambiante en el tiempo cuyos contenidos deben ser abordados históricamente. La teoría de la historia, en este contexto, deviene el desarrollo necesario de la filosofía de la historia. Esto es, el modo ordenado y sistemático de reformular las cuestiones medulares de una actividad profesional.

En todo caso, la voluntad sistemática de cumplir el camino completo de una revisión de la teoría de la historia se encuentra en la base de su interés por el devenir de algunos paradigmas (desde el neokantismo al historicismo y la hermenéutica), y de sus personajes centrales de los siglos XIX y XX (Rickert, Meinecke, Gadamer), segundo vector de desarrollo de su obra, y tiene mucho que ver con su análisis de la configuración del historiador en las décadas del cambio de siglo XIX-XX.

El despliegue de sus ideas acerca del devenir del historicismo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta su crisis en las décadas centrales del siglo XX se enunció primeramente en "A Collapse of Trust: Reconceptualising the Crisis of Historicism" (*JPH*, 2 [2008], pp. 63-82), y dos años más adelante en el *dossier* acerca del sentido actual del historicismo (*JPH*, 4 [2010], pp. 119 y ss.) dirigido junto a F. Ankersmit y R. Krol, quien en 2013 leería su tesis doctoral bajo la dirección de Paul y Ankersmit acerca de la filosofía de la historia en Friedrich Meinecke. Finalmente, trabajaría también en "Weak historicism: on hierarchies of intelectual Virtues and Goods" (*JPH*, 6 [2012], pp. 369-388). Ese mismo año daba a la prensa un ensayo sobre los debates acerca del *cenagal historicista* habido en Holanda, *Het moeras van der geschiedenis. Nederlandse debatten over historisme* (Ámsterdam, Bert Bakker, 2012). El mismo historicismo holandés será, por último, revisitado por Paul en el *dossier* publicado en *Tijdsschrift voor Geschiedenis* sobre la filosofía de la historia en Holanda, 1860-2000, dirigido junto a Jacques Bos y Krijn Thijs (*TvG*, 129 [2016], pp. 1-10 y 11-31).

En este punto se percibe la influencia germánica en la formación de Paul. Buen conocedor de la obra del grupo encabezado por Jörn Rüsen, y especialmente atento a la investigación de Friedrich Jaeger sobre la crisis del historicismo, interpreta su declive final como el derrumbe general de la atribución de sentido de dicha matriz disciplinar. No tanto por la obsolescencia de su aproximación metodológica al pasado, cuanto por haber dejado de reflejar los valores y virtudes de la *Bildung* burguesa, dejando así de dar servicio orientativo a una sociedad que requirió de la historia explicaciones más complejas y menos reduccionistas. Por ello, Paul no duda en afirmar que la crisis del historicismo fue padecida tanto por las élites intelectuales como por las clases trabajadoras. En la formación de los nuevos nichos de conciencia histórica, la crisis del historicismo se cebó principalmente con los grupos cuya identidad se basaba en lo esencial en mecanismos identitarios enraizados en el pasado, como demostró con el caso de estudio de los grupos calvinistas holandeses en los años treinta del siglo XX.

No podemos desligar de este ámbito de interés el conjunto de aportaciones acerca de los elementos que configuran, entre 1880 y 1930 aproximadamente, la individualidad de la nueva figura del profesional, de modo que con el estudio de la relación entre los contenidos centrales de la propedéutica y la deontología profesional, consigue establecer conexiones primarias con el devenir no solo de aspiraciones y proyecciones, sino también con la delimitación de conceptos como *verdad*, *objetividad* o *juicio*, ligando así íntimamente los sustratos epistemológicos y éticos del trabajo del historiador. A este propósito, el profesor de Leiden ha desarrollado en los últimos años todo un corpus acerca de lo que él denomina, siguiendo los últimos desarrollos de la filosofía de la ciencia, *historical persona* o *historical self*. Estaríamos pensando aquí en aportaciones como "How historians learn to make historical judgements", *JPH*, 3 [2009], pp. 90-108), el *dossier* dirigido para *History and Theory* junto a Jan den Hollander y Rik Peters ("The Metaphor of Historical Distance", *HT*, 50, 4 [2011], pp. 1-10), "Performing History: How Storical Scholarship is shaped by epistemic Virtues" (*HT*, 50, 1 [2011], pp. 1-19) y "What is a Scholarly Persona? Ten theses on virtues, skills, ad desires" (*HT*, 53, 3 [2014], pp. 348-371). De hecho, este es el proyecto de investigación (NOWO-VIDI 2013-2018) que, bajo el título *The Scholarly Self: character, habit, and virtue in the Humanities, 1860-1930,* dirige desde el Instituto de Historia de Leiden y cuyo más reciente *workshop* fue dedicado a la formación del *orientalista* en el cambio de siglo.

En cuanto al tercer vector antes mencionado, quizás el principal o, al menos, el que le ha dado mayor reconocimiento internacional, es su investigación acerca de Hayden White, su biografía intelectual y su filosofía de la historia. A él le dedicó su trabajo de doctorado en 2006 y con la divisa del medievalista weberiano ha ido consolidando su prestigio primero, entre los analistas de White ("An ironic battle against Irony", en K. Korhonen [ed.], *Tropes of the Past. Hayden White and the History/Literature Debate*, Ámsterdam, Rodopi, 2006, pp. 35-44; "A Weberian medievalist", *Rethinking History*, 12 [2008], pp. 75-102, y "Hayden White and the crisis of historicism", F. Ankersmit *et al.*, *Re-Figuring Hayden White*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 54-73) y más tarde tras la publicación de la monografía *Hayden White. The Historical Imagination* (Cambridge, Polity Press, 2011) presentada en forma de artículo breve ese mismo año en *Journal of the Philosophy of History* ("Hayden White, the Making of a Philosopher of History", 5 [2011], pp. 131-145) entre el público general.

En términos generales, Herman Paul ha pretendido con su aportación dar un giro copernicano a la interpretación de White, de manera que su obra, particularmente su *Metahistoria*, deje de abordarse como un breviario de narrativismo histórico y pase a ser analizado en términos de *prefiguraciones metahistóricas*. Esto es, mientras la introducción y las conclusiones de la obra en cuestión son claramente una propuesta metanarrativista, en cambio, el contenido efectivo de su análisis (tropos, tramas, argumentos formales, implicaciones ideológicas) no remite en último término a las características lingüísticas del texto, sino a más amplias visiones metafísicas que sus autores relacionan con la naturaleza, el objetivo y la intención de los procesos históricos. Un giro ontológico a la investigación comúnmente aceptada.

Por último, el cuarto vector, en el que podríamos afirmar que confluyen los tres anteriores, es la articulación de una nueva categoría analítica: las *relaciones con el pasado*, que Paul toma prestada del filósofo Mark Day, y que ha desarrollado en los últimos tres años como una forma de comprensión del conjunto de variables en discusión eclosionadas en el I Congreso de la *International Network for Theory of History* (Universidad de Gante, 2013). De acuerdo con Paul, dos son las tendencias actuales en teoría de la historia-filosofía de la historia (entendidas como sinónimos). La primera estaría representada por una marcada polarización. De un lado, los seguidores de Aviezer Tucker, entre ellos Kuukkanen, que bajo la categoría *philosophy of historiography*, abordan

los elementos constitutivos del conocimiento histórico como una rama de la filosofía de la ciencia. En consecuencia, su cometido sería el examen del tipo de conocimiento que los historiadores producen acerca del pasado. De otro lado, quienes tendrían como objetivo el análisis de formas no académicas de pensamiento histórico, de manera que el foco deja de estar únicamente sobre el trabajo del historiador para alumbrar nuevos modos en los que el pasado es "definido, rememorado, interpretado, narrado, explicado, disfrutado y reprimido, más allá de la disciplina histórica" ("Relations to the past: a research agenda for historical theorists", *Rethinking History*, 19 [2015], pp. 450-458, c. p. 452). Si el primer grupo, por decirlo llanamente, sería heredero de las formas clásicas de aproximación, el segundo reclamaría el legado de autores como Benjamin, Heidegger o Derrida, en la destilación ofrecida por *seniores* como Hartog o Rüsen. Sin embargo, la segunda tendencia identificada por Herman Paul era una indudable voluntad de superar la contraposición, que él gráficamente ejemplifica con estar a favor o en contra de White o de Ankersmit. Para el profesor holandés, la figura y las intervenciones de Jörn Rüsen representaron en ese contexto el más claro ejemplo de una teoría de la historia multidimensional diseñada explícitamente para integrar trabajos previos de carácter cognitivo, estético, retórico y político acerca del pensamiento histórico.

A partir de aquí, la propuesta explícita de Paul es que una agenda investigadora en teoría de la historia debería aglutinar e interrelacionar ambas propuestas. Y así, escribirá:

> Both the expansion of the kind of 'History' that historical theorists find worth analyzing and the attempt at integration of work done on the explanatory, narrative and political dimensions of historical thought, among other things, can be seen as two sides of a single research agenda, understood in the broadest possible sense of the word–not a distinct Project, but as a broadly shared set of beliefs about the sort of work that historical theorists should currently be encouraged to do (íd., p. 453).

Las relaciones con el pasado vendrían mayormente definidas por sus objetivos (epistemológicos o morales, p. e.). Y en la medida en que los objetivos no son nunca únicos, estos se entrelazan de modo que las relaciones con el pasado no existen individualmente y, en consecuencia, no pueden ser abordadas individualmente. De ahí, que las investigaciones históricas acerca de la profesionalización del historiador, de su delimitación personal, de sus virtudes epistémicas y morales, deban ser compaginadas con el análisis de procesos políticos y sociales, académi-

cos e ideológicos. Como acaba defendiendo su autor, si los teóricos de la historia quieren alcanzar algo más que el estatus de una disciplina marginal y si quieren aplicar los recursos de que disponen al estudio de las narrativas, las experiencias, las esperanzas y los sueños que circulan en la sociedad, entonces las *relaciones con el pasado* se constituye como un buen punto de partida (íd., p. 458).

En este contexto, la publicación en 2014 de *Als het verleden trekt: kernthema's in de geschiedfilosofie* (algo así como *La llamada del pasado* o quizás *La interpelación del pasado*: *temas clave en la filosofía de la historia*) representa claramente un primer intento de popularizar (si esto es posible) una nueva propuesta de discusión teórica.

Porque aquí reside la gran valía de este ensayo. Síntesis con tesis, el mérito de este libro consiste en poner en orden, con un lenguaje claro y accesible, plagado de ejemplos explicativos fácilmente comprensibles, los grandes problemas del pensamiento histórico, mayoritariamente profesional, pero también en términos culturales más amplios. Apenas unos meses después de su aparición en neerlandés, la obra aparecía también en inglés, con la adaptación editorial al estilo Routledge en forma de *Key Issues in Historical Theory*.

Su traducción al castellano será de gran utilidad para historiadores en cualquier momento de su actividad, que pretendan una rápida y fiable actualización. Su estructura está dispuesta para tal fin. Es una invitación sencilla e inteligente a discutir los temas claves de la teoría de la historia en el siglo XXI, desde el realismo al representacionalismo, de los límites de la objetividad a los límites de la deconstrucción, del peso de la narrativa y del uso político, de la memoria y de la tradición, de la importancia de las configuraciones disciplinares y de las virtudes individuales, y de la distinción (o asimilación) entre pasado e historia. Tiene el valor añadido de conjugar lúcidamente debates teóricos generados en comunidades muy alejadas, con usos conceptuales difícilmente homologables. Ofrece con luminosidad un modelo de aproximación a los problemas teóricos aportando una serie de diagnósticos con los que podemos o no estar de acuerdo. Pero, en realidad, de eso se trataba. Nadie podrá negar que este libro no cumple sobradamente su objetivo.

Palma de Mallorca, mayo de 2016.

# La llamada del pasado

Herman Paul

# Prólogo

¿Dónde estaría el café que evocaba el poema "El viejo" (1897) de C. P. Cavafis (1863-1933)? ¿Dónde estaría la mesa en la que se sentaba el viejo sumido en sus pensamientos, con un periódico abierto ante él? Sin duda, sería en el centro de Alejandría, la amada ciudad natal de Cavafis en Egipto; pero deben de haber existido cafés semejantes en El Cairo, en Damasco, en Estambul, en Atenas y en Londres. Viejos semejantes habrán bebido a sorbos su cerveza tibia, inclinados sobre el periódico y sumidos en pensamientos también semejantes: "Sabe que es muy viejo. Lo siente. Lo ve. / Aun así, le parece que fue joven ayer. / ¡Ha sido tan rápido, tan rápido!".

Porque, ¿no nos está describiendo el afamado poeta griego una experiencia prácticamente universal? Una experiencia, además, que no es exclusiva de los ancianos que reflexionan sobre sus vidas, sino que conoce todo aquel que haya pensado sobre el paso del tiempo. El calendario dice que hace treinta años era joven; que hace veinte, dejé esa casa; que hace doce, escalé esa montaña. Pero parece que fue ayer. Es como si mis recuerdos residieran en un tiempo distinto del que se mide con relojes, cronómetros y calendarios. Es como si pudieran jugar con los años, saltarse décadas y mover escenas de hace mucho a un tiempo que apenas puede ser tomado por pasado.

Pocos clientes habituales de cafés como el del poema de Cavafis se definirían como teóricos de la historia, y con razón: no todo el mundo se siente cómodo con el nivel de abstracción inherente a la reflexión sobre cuestiones tales como qué es la historia y qué hacen las personas cuando describen un pasado lejano a partir de recuerdos con un talento más que probado para el juego. Aun así, la teoría de la historia también pertenece a los cafés, sobre todo si el viejo, envalentonado por una cerveza de más, comienza a hablar sobre las pasiones, las ilusiones y los sueños de su juventud. Los teóricos de la historia se frotan las manos siempre que se cuentan relatos de vida, que se explican decisiones del pasado o que se extraen lecciones del pasado. Porque ellos no se limitan

a estudiar la historia académica, como se podría pensar equivocadamente, sino que reflexionan sobre la interpretación, la explicación y la narración de la historia, así como sobre el recuerdo y el olvido. Teorizan sobre los modelos de explicación que se utilizan en los estudios históricos profesionales, y también sobre los recuerdos amargos que los viejos reprimen al mirar atrás para no verse embargados por la melancolía.

La presente obra ofrece una introducción a la teoría de la historia. Explica qué es esta disciplina y por qué es una materia de estudio fascinante y relevante por igual. No obstante, esta es una tarea más fácil de decir que de hacer. Las obras introductorias suelen acabar convertidas en aburridos depósitos de conocimientos. Sus páginas aparecen abarrotadas de nombres y títulos de libros cuyo *copyright* caducó hace ya mucho, marean a los inocentes recién llegados con un aluvión de "escuelas" y "enfoques", muchas veces de nombres extraños, y meten con calzador debates que pueden resultar de lo más soporífero. Nadie que se vea forzado al estudio de uno de esos libros pensará que puede descubrir algo hermoso, emocionante o útil en ellos. En fin, tales introducciones, lejos de atraer a sus lectores, terminan por desalentarlos.

Tenemos suerte de que exista el café de Cavafis. Por suerte, las personas invocan la autoridad del pasado, discuten sobre cuestiones históricas o conmemoran una figura histórica en incontables situaciones. Así, la teoría de la historia es una materia con los pies en la tierra. Los teóricos de la historia no solo se interesan por descifrar documentos del siglo XV, les ocupan también las disculpas de un presidente de Gobierno por abusos cometidos hace siglos, o el hecho de que un ejército rebelde apunte sus cañones contra unos minaretes milenarios. La teoría de la historia es una materia con los pies en la tierra porque las personas viven con la historia, la gran historia y la pequeña historia, y antes o después se harán preguntas como estas: ¿Cuál es el hilo conductor en la historia de mi vida? ¿Cómo le puedo hablar a mi nieto sobre la guerra que viví siendo joven? ¿Cómo puedo explicar que me sintiera atraído por la mujer del quinto? ¿Hasta qué punto la identidad de nuestro país está enraizada en su historia, como a veces se defiende?

Por este motivo, los poemas de Cavafis son más útiles para acercarse a la teoría de la historia que, por ejemplo, el artículo de Carl G. Helpel sobre "La función de las leyes generales en la historia" (1942), que suele presentarse como el principio de la teoría de la historia "analítica" "moderna". Por supuesto, como veremos en el capítulo 8, había algo im-

portante en juego en el acalorado debate que originó ese artículo, pero la importancia del "modelo de cobertura legal" de Hempel se explica mejor a través del relato vital de un anciano que a través de un examen de los argumentos dirigidos contra Hempel en *History and Theory*, la principal revista de la disciplina. Si queremos descubrir que la teoría de la historia no es una afición de historiadores con gustos contemplativos, lo mejor será empezar por el café de Cavafis o con sus *Poesías completas* que con algún "ismo".

Este, por tanto, es un libro convencional y no convencional al mismo tiempo. Lo es porque apenas innova en la elección de los "temas clave". De hecho, la selección se corresponde más o menos con lo que los teóricos de la historia de Europa Occidental y Norteamérica consideran el canon de su materia. Este canon no está grabado en piedra, como veremos en el capítulo 1, y todo teórico de la historia incide en sus propios puntos, da más importancia a unas cuestiones que a otras, y utiliza unos términos que no reconocen todos sus colegas. Este libro no es ninguna excepción en este sentido, pero sí hace hincapié en las principales cuestiones debatidas por los teóricos de la historia occidentales en los últimos 150 años. ¿Qué significan verdad y objetividad (si es que significan algo)? ¿Qué normas tienen que cumplir inferencias y explicaciones? ¿Qué dimensiones morales, políticas y estéticas se pueden distinguir en el pensamiento histórico?

En lo que resulta menos convencional es en el tipo de ejemplos que utiliza, los cuales no proceden exclusivamente de estudios históricos, sino que dan preferencia a ejemplos tomados del mundo "real", fuera de la torre de marfil de los académicos y de los artículos en los que teóricos de la historia se bombardean unos a otros con argumentos y contraargumentos. En este libro se habla de novelas, de cuadros y de música clásica; se ocupa de debates políticos sobre los aborígenes australianos y sobre las expectativas de los nacionalistas hinduistas de la India respecto a las excavaciones arqueológicas de Aiodhia. Y lo hace porque estos casos ilustran de forma vívida algunas de las muchas formas en que las personas se relacionan con sus pasados. Del mismo modo que el poema de Cavafis, muestran que los teóricos de la historia, a pesar de su jerga técnica, se ocupan de problemas reales.

En parte por este motivo, este es un libro completamente diferente de otros, como *The SAGE Handbook of Historical Theory* (2013) editado por Nancy Partner y Sarah Foot, o el impresionante *Philosophy of His-*

*tory and Historiography* (2008) de Aviezer Tucker. Estos son estudios enciclopédicos de cientos de páginas y que cubren prácticamente todo lo que se pueda querer saber en algún momento sobre teoría de la historia. A diferencia de ellos, esta es una sencilla introducción dirigida a estudiantes universitarios que no hayan tenido ningún contacto anterior con la teoría de la historia. No pretende cubrir todos los temas de interés para los teóricos de la historia, tan solo espera despertar el interés de sus lectores, incentivarlos a reflexionar sobre las formas en que los seres humanos se relacionan con sus pasados y proporcionarles herramientas intelectuales para hacerlo.

Para ayudar a los lectores que quieran seguir explorando la materia, cada capítulo incluye una breve lista de referencias importantes (el apartado "Para seguir leyendo"). Las notas también suelen incluir más bibliografía especializada. Además, merece la pena consultar revistas como *History and Theory*, *Rethinking History* y *Journal of the Philosophy of History*, así como la web de la Red Internacional de Teoría de la Historia (www.inth.ugent.be). Eso sí, recuerde que algunas de las visiones más profundas sobre la forma en que las personas se ocupan del pasado no se encuentran en sesudos artículos especializados, sino en películas, novelas y poemas como "El viejo" de Cavafis.

# Agradecimientos

Este libro tiene su origen en un curso sobre historiografía y teoría de la historia de la Universidad de Leiden (Países Bajos). Quiero dar las gracias a Willem Otterspeer, el compañero que impartió el curso conmigo, y a todos los estudiantes de historia (más de un millar) que asistieron a él desde 2008 por todas las ideas que me presentaron y por sus respuestas a las primeras versiones de este material.

No me habría aventurado a escribir el libro si Frans-Willem Korsten no me hubiera persuadido de ello. Le agradezco su apoyo y sus detallados comentarios sobre el borrador del manuscrito. También estoy muy agradecido a varios colegas holandeses y belgas que me acompañaron y pensaron conmigo en momentos clave. A Rik Peters, por aquella larga tarde en la terraza de un café de Haarlem. A Maria Grever y Robbert-Jan Adriaansen, quienes dedicaron dos sesiones a mi trabajo en el Centro de Cultura Histórica de la Universidad Erasmo de Róterdam. A Berber Bevernage, por participar en una de las mesas redondas de aquellas reuniones. Y a Frank Ankersmit y Chris Lorenz, por sus comentarios a los borradores de varios capítulos. También quiero dar las gracias a los seis lectores anónimos de Routledge, por sus amables palabras y por las útiles sugerencias que hicieron en sus informes (especialmente, la de adoptar el término *teoría de la historia* en lugar de *filosofía de la historia*).

También quiero dar las gracias a mi lugar de trabajo, el Instituto de Historia de Leiden, por concederme un periodo sabático en otoño de 2012, tiempo que dediqué a trabajar en la versión original en holandés del libro, que publicó en 2014 la editorial Boom Lemma de La Haya, con el título *Als het verleden trekt: kernthema's in de geschiedfilosofie*. Este libro es una versión adaptada y mejorada del original en holandés (el capítulo 1 en especial está totalmente actualizado). Estoy profundamente agradecido a Anthony Runia por su traducción, rápida y precisa. Además, doy las gracias a La Academia Joven (Real Academia Holandesa para las Ciencias y las Artes) y al Instituto de Historia de Leiden por el generoso apoyo económico prestado para esta traducción.

La iniciativa para esta versión en inglés vino de la editora de Routledge Eve Setch quien, junto con su colega Amy Welmers, no escatimó ningún esfuerzo para la producción de este libro. También quiero dar las gracias a la correctora de Routledge, Sandra Stafford, por su última y cuidada revisión del manuscrito.

Por último, ¿dónde estaría yo sin Esther, mi amada esposa, y Myrthe, nuestra adorable hija? No hay mayor recompensa tras un largo día de escritura que una niña pequeña corriendo hacia la puerta y con la mirada llena de ilusión por ver a su padre volver a casa.

# 1. ¿Qué es la teoría de la historia?

## 1.1. José Knecht

¿Ha habido alguna vez alguien más feliz que José Knecht? Parecía tener una vida libre de problemas y tan solo lo invadía la tristeza cuando debía despedirse de los amigos que no superaban las pruebas de su selecta escuela. Por su parte, el protagonista de la novela *El juego de los abalorios* (1943) de Hermann Hesse (1877-1962), continuaba su progreso año tras año, hasta finalizar sus estudios sin esfuerzo y embarcarse en una meteórica carrera profesional. Sin duda, la vida parecía sonreírle. Pero José no podía dejar de plantearse preguntas difíciles. ¿Estaba predestinado a ocupar una posición de liderazgo intelectual?, ¿o su vocación residía más bien fuera de la república de las letras? ¿Para qué habría de servir una vida dedicada a las ideas? Si la reflexión de los estudiosos tiene de verdad algún significado, ¿no deberían ponerse al servicio de la sociedad y abordar sus problemas más acuciantes, en lugar de recluirse en sus instituciones propias con programas también exclusivos? A veces, José se lo ponía incluso más difícil. Entonces, no solo reflexionaba sobre el sentido de su vida, sino también sobre las categorías en las que intentaba aprehenderla. ¿Es la vida un ejercicio de libertad? ¿Pueden las personas elegir una forma de vida?, ¿o es este un concepto engañoso e ingenuamente optimista? ¿Pueden acaso hacer otra cosa que conformarse con lo que les tiene reservado el destino?

Poca gente tendrá la paciencia necesaria para reflexionar sobre estas cuestiones tan a fondo como lo hizo José Knecht. Probablemente, para muchos *El juego de los abalorios*, la novela que le valió a Hesse el Premio Nobel de Literatura en 1946, será un libro más complicado y pretencioso que otra cosa. Pero antes o después, todo el mundo, a su manera, hará propias las preguntas de José: ¿Qué es mi vida en realidad? ¿Qué tipo de trayectoria profesional debería seguir? ¿Debo buscar lo mejor para mí o intentar ayudar a otros? Cuando sea viejo y mire hacia atrás, ¿qué sentido tendrá todo esto? Es entonces cuando la segunda pregunta de José también parece cobrar relevancia: ¿Cómo hablo sobre mi vida?

Cuando sea un anciano, ¿hasta qué punto podré decir algo fiable sobre lo que me sucedió treinta o cuarenta años atrás? Cuando le cuento a mi hija la historia de mi vida, ¿no es esa historia una feliz ilusión, un relato decorado, que tal vez diga más sobre mi necesidad de encontrar significado y coherencia en mi vida que sobre mis verdaderas experiencias? Y si digo "Construí mi vida con mis propias manos" o, al contrario, "Todo me cayó del cielo", ¿con qué perspectiva estoy mirando a mi pasado?

En la monumental novela de Hesse, José no solo se hace estas preguntas sobre su propia vida, sino también sobre la historia en general. Un monje benedictino, el padre Jacobo –un historiador inspirado en la figura de Jacob Burckhardt (1818-1897)–, le introduce en el arte del estudio de la historia, pero José no logra comprender su naturaleza. En su escuela de elite había aprendido que la historia era una cuestión de sangre y testosterona, de individuos ávidos por el poder y despóticos que llevaban miseria y desgracias a la humanidad. Había imaginado que todo lo que tenía verdadero valor –como las leyes de Isaac Newton (1643-1727) o las cantatas de Johann Sebastian Bach (1685-1750)– trasciende esa historia de brutalidad y pertenece a un ámbito en el que verdad, belleza y divinidad existen en armonía intemporal. Sin embargo, el padre Jacobo rechaza resueltamente esa noción de intemporalidad. Al contrario, le enseña a José que lo bueno, lo verdadero y lo bello nacen *en* la historia, bajo el yugo de un tirano, a la sombra de una epidemia de peste o, sencillamente, en el tedio libre de pretensiones de la vida de un funcionario del Estado. El significado de la historia no está *fuera* de ella, en una suerte de espacio etéreo, sino *en el interior* de la realidad cotidiana. Esto, a su vez, supone consecuencias para la segunda pregunta, la que versa sobre el estudio del pasado. Los historiadores no poseen métodos ni técnicas infalibles que les permitan descubrir la esencia del pasado. Como el padre Jacobo advierte a su discípulo: "Quien reflexiona sobre la historia puede hacerlo, si le place, llevando consigo una fe inocente y conmovedoramente infantil en la capacidad de crear orden que tienen nuestras mentes y nuestros métodos, qué me importa; eso sí: además, y a pesar de ello, debe respetar la verdad inconcebible, la realidad, el carácter único de lo que acontece".[1]

1 Todas las notas de *El juego de los abalorios* han sido traducidas directamente del alemán para esta versión [N. de la T.].

Bienvenido al maravilloso mundo de la teoría de la historia, podría haber añadido, con una sonrisa, el padre Jacobo. Y es que las dos preguntas de José aluden a los dos temas principales que filósofos o teóricos de la historia (dos categorías que no es fácil diferenciar) llevan abordando, como mínimo, desde el siglo XIX. Aunque veremos que el término *filosofía de la historia* tiene connotaciones bastante negativas en *El juego de los abalorios* –se dice que el padre Jacobo tiene una "profunda desconfianza hacia todas las filosofías de la historia"–, tal vez en ninguna otra novela se explique con tanta claridad qué es la filosofía de la historia y por qué acaba cruzándose, antes o después, en el camino de todos. Además, el libro de Hesse ilustra algo a lo que ya he aludido en el prólogo: la teoría de la historia no se limita a reflexionar sobre el estudio de la historia en general, sino que también está relacionada con la historia vital de aquel viejo de la cafetería, con la confusión de los inmigrantes que se preguntan por los lazos existentes entre su "vieja" identidad y la "nueva", y, en términos más generales, con todo aquel que se sienta atraído, engañado, marcado o rechazado por el pasado.

Un lector atento podría preguntar: ¿La "teoría de la historia" está relacionada con la "filosofía de la historia" o incluso puede ser su sinónimo? ¿Acaso no se ha puesto en circulación el término *teoría de la historia* precisamente porque muchos investigadores han terminado por desconfiar tanto como el padre Jacobo de "todas las filosofías de la historia" y, en consecuencia, diferencian todo lo que pueden "teoría de la historia" (que consideran un campo respetable) y "filosofía de la historia" (a la que miran con recelo)? Empecemos, por tanto, con algunas aclaraciones terminológicas, una tarea a la que dedicaré este primer capítulo al completo. Procederemos históricamente, examinando cómo se ha definido la filosofía de la historia en distintos momentos de su desarrollo. Este procedimiento nos permitirá concebir la teoría de la historia no como una iniciativa estática, sino como una tradición que se transforma, que evoluciona y que crece con el paso del tiempo. La teoría de la historia, como veremos en este capítulo, es una tradición rica y dinámica de reflexión sobre la forma en la que los seres humanos se relacionan con el pasado.

## 1.2. Filosofías de la historia

Evidentemente, hace falta perspectiva histórica a largo plazo para comprender por qué el padre Jacobo de la novela de Hesse alberga esa "profunda desconfianza hacia todas las filosofías de la historia" (y también para entender por qué esa desconfianza sigue haciendo que algunos investigadores de hoy en día prefieran hablar de "teoría de la historia" a hacerlo de "filosofía de la historia"). El término *filosofía de la historia* surgió en la Francia de finales del siglo XVIII, y todavía no había acabado de consolidarse cuando ya algunos historiadores y filósofos, especialmente en la Alemania del siglo XIX, comenzaron a sentir la necesidad de distinguir entre dos tipos de reflexión sobre el estudio del pasado. Esta distinción descansaba directamente en el doble significado de la palabra *historia* en latín. Por un lado, estaba la *historia res gestae*, el devenir de los acontecimientos. Por otro, la *historia rerum gestarum*, es decir, los relatos que se narran sobre el devenir de los acontecimientos. Si en el primer caso la palabra *historia* se refiere a la realidad histórica; en el segundo, designa el estudio del pasado o, en términos más generales, lo que se afirma sobre el pasado. Alguien como el padre Jacobo, interesado por la historia de la orden benedictina, utiliza la palabra *historia* en el primer sentido, esto es, para hacer referencia a la realidad histórica. Por el contrario, alguien que dijera "Entonces me contó la historia de su vida" o que confesara, estando en una fiesta, que se siente irresistiblemente atraído por la historia como materia de estudio estaría utilizando la palabra de acuerdo con su segundo significado. Así, cada vez que oímos la expresión "filosofía de la historia", debemos preguntarnos si se trata de una filosofía de la *historia res gestae* o de la *historia rerum gestarum*; si se trata, en términos clásicos del siglo XIX, de una filosofía "material" o "formal" de la historia.[2]

No es difícil ofrecer ejemplos de estos dos tipos. En la novela de Hesse, José se encuentra con la primera variante (una filosofía "material" de la realidad histórica) cuando descubre el Romanticismo alemán y pasa horas leyendo la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Este filósofo alemán creía con verdadero convencimiento en el

2 Confr., por ejemplo, E. BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*, 3.ª/4.ª ed., Leipzig, Duncker & Humblot, 1903, pp. 683-695.

progreso de la historia y pensó haber encontrado la clave de ese progreso en lo que llamó la siempre creciente autoconciencia de la razón. Según Hegel, la razón se presenta de dos formas. El orden y la regularidad de la naturaleza apuntan a una razón que opera en la realidad misma (lo que Hegel denominó "espíritu objetivo"). Además, está la razón humana que escudriña la realidad de forma crítica (el "espíritu subjetivo"). El elemento crucial de la filosofía de Hegel es que estos dos espíritus, el "objetivo" y el "subjetivo", son dos caras de la misma moneda, o manifestaciones de una misma y única razón. Esto, sin embargo, no está claro de antemano: solamente en el transcurso de la historia, a través de dolorosos descubrimientos, la humanidad adquiere el conocimiento de la realidad y, con ello, de sí misma. Para Hegel, por tanto, la historia es un proceso de evolución en el que la separación entre sujeto (humanidad) y objeto (mundo) se va anulando de manera gradual. El objetivo final de la historia es el autoconocimiento perfecto o la identificación completa del espíritu "objetivo" y el "subjetivo", una idea que puede sonar abstracta para los contemporáneos, pero que influyó profundamente a muchos pensadores del Ochocientos en sus reflexiones sobre la naturaleza y el destino del proceso histórico (consulte el cuadro de texto "Proceso histórico").

**Proceso histórico**

Expresiones como "el destino del proceso histórico" suponen que la realidad histórica es un proceso: un movimiento orgánico y de evolución que integra, de alguna manera, a todos los seres humanos y todos los acontecimientos. Pero ¿quién puede afirmar que la historia (la *res historiae gestae*) muestra tal coherencia y que, como alguien dijo con desdén, no es nada más que "una maldita cosa después de otra"? Hablar de un proceso histórico, como han hecho muchos teóricos de la historia en la era moderna, es interpretar la realidad desde un punto de vista estrictamente decimonónico. Esta perspectiva está relacionada con la de Charles Darwin (1809-1882), el biólogo evolucionista, y marcada por el historicismo, que interpretó el mundo en términos de desarrollo (consulte el cuadro de texto "Historicismo" del capítulo 2). Aunque en el siglo XX ha habido filósofos, como Walter Benjamin, muy críticos con esta ecuación entre "realidad histórica" y "proceso histórico", su influencia sigue siendo tan dominante que para muchos, dentro y fuera del mundo académico, es difícil concebir la realidad histórica como algo que no sea un proceso.

Otro ejemplo, anterior y más estricto, de la filosofía "material" de la historia fue el propuesto por Agustín (354-430), el padre norteafricano de la Iglesia. A diferencia de Hegel, Agustín no concebía la historia como un proceso. Distinguía en ella seis etapas, en correspondencia con los seis días de la Creación según el libro bíblico del Génesis, pero subrayaba que la sexta etapa, en la que vivía la humanidad desde la muerte y la resurrección de Jesucristo, estaba falta de acontecimientos importantes. Por supuesto que los hombres nacen y mueren. Por supuesto que ríen y lloran, trabajan y combaten, construyen y derriban. Pero Agustín concedía muy poco peso a todo lo que los hombres hacen y deshacen. Para él, la historia era, ante todo, un escenario de la acción divina. Las cosas solo cambiarían realmente cuando Jesús bajara del cielo y fundara su reino en la Tierra. Entonces terminaría el sexto día y comenzaría un séptimo de descanso eterno. Agustín, por tanto, interpretaba la historia humana desde una perspectiva bíblica y así sentó las bases para una filosofía cristiana de la historia que habría de influir en el pensamiento europeo durante más de un milenio.

Pero no fueron estas las únicas cuestiones que abordó Agustín. Lo hizo especialmente en *La ciudad de Dios* (413-426), una extensa defensa de los cristianos frente a quienes los culpabilizaban de la caída de Roma, un cargo este que nadie expresó de manera más elocuente que el historiador británico Edward Gibbon (1737-1794). Pero la acusación ya se escuchaba en tiempos de Agustín, inmediatamente después de que los visigodos saquearan la Ciudad Eterna en el año 410. Por ello, el obispo de Hipona ofreció a sus lectores una serie de contraejemplos. Como un historiador que falseara una hipótesis, Agustín argumentaba que no existía la posibilidad de que la cristianización de Roma fuera la causa de su caída. Esto le llevó de soslayo a abordar preguntas de naturaleza filosófica como estas: ¿Qué es una causa? ¿Qué tipos de causas existen? ¿Qué relación existe entre causalidad y necesidad?[3]

Esto nos conduce hasta el segundo tipo de filosofía de la historia: la reflexión "formal" sobre la naturaleza del pensamiento histórico (*historia rerum gestarum*). Cuando Agustín se preguntaba qué son las causas y José Knecht deseaba saber si los historiadores pueden discernir leyes en el pasado, se acercaron bastante a lo que los filósofos de la historia del segundo tipo hacen al someter "inferencias", "causas" y "explica-

3 AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, libros I y X, Madrid, Gredos, 2007 y 2012 (2 vols.).

ciones" al examen crítico. Los filósofos de la historia de esta segunda variante se dedican a realizar un análisis conceptual del pensamiento histórico. Para esclarecer conceptos clave como "hechos", "relatos" e "interpretaciones", no les dicen a los historiadores cómo deben usarlos (cómo deben identificar un hecho o cómo deben contar un relato), sino que analizan la estructura lógica de las narraciones históricas y examinan lo que los historiadores deben hacer para explicar, por ejemplo, el saqueo de Roma en 410. A pesar de que no ofrecen indicaciones metodológicas, contribuyen a la autorreflexión entre los historiadores, al ayudarles a reflexionar sobre la naturaleza de su disciplina y sobre el significado de conceptos clave tales como "verdad" y "objetividad" (consulte el cuadro de texto "Metodología histórica").

**Metodología histórica**

¿Cuál es la diferencia entre teoría de la historia y metodología histórica? Los métodos históricos indican qué hacer y qué no. Son reglas básicas prácticas que determinan, por ejemplo, cómo pueden los historiadores someter una fuente a crítica interna y externa. Los métodos explican qué habilidades especializadas (codicología, paleografía, epigrafía) requiere esa crítica y cómo se pueden aplicar de manera adecuada esas habilidades. En consecuencia, la mejor forma de definir el tipo de conocimiento que transmiten esos métodos sería "conocimiento del cómo", esto es, saber cómo hacer una investigación histórica sólida. La teoría de la historia, por contra, permite "conocimiento del qué". Muestra, por ejemplo, que el pensamiento histórico existe en virtud de diferentes relaciones con el pasado (capítulo 3), que suele asumir forma narrativa (capítulo 5) y que suele abordar intentos de dar explicaciones (capítulo 8). En otras palabras, la teoría de la historia no indica *cómo* pensar históricamente, sino que examina *qué* es en realidad el pensamiento histórico.

Un buen ejemplo de esta filosofía "formal" de la historia es la ofrecida por Heinrich Rickert (1863-1936), un filósofo neokantiano alemán que se preguntó por la diferencia particular entre los estudios históricos y las ciencias naturales. Su respuesta, que resultó ser bastante influyente, fue que la diferencia no reside en sus materias de estudio, sino en sus métodos. Mientras que los científicos naturales utilizan un método *generalizador* (sus experimentos pretenden encontrar leyes válidas para toda la realidad física), los historiadores y demás estudiosos de humanidades emplean un método *individualizador*, centrado en la naturaleza

característica de una idea individual, de un objeto único o de un individuo insustituible. La gran obra de Rickert, *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* (1896), es un largo examen de lo que esta diferencia supone para la epistemología (la teoría del conocimiento, una rama de la filosofía que investiga lo que es el conocimiento y cómo se puede adquirir) de los dos dominios del estudio. La dicotomía de Rickert sigue siendo, todavía hoy, cuestión de debate entre los filósofos.

Se podría decir que lo mismo sucedía con la distinción que hacía la generación de Rickert entre "filosofía de la realidad histórica" y "filosofía del pensamiento histórico". Aunque en origen esa distinción fuese relativamente inocente (se limitaba a llamar la atención sobre dos *objetos* de reflexión diferentes), evolucionó hasta hacerse bastante polémica cuando a mediados del siglo XX, algunos autores, especialmente desde el mundo anglófono, le sumaron otras dos capas, al argumentar que esos dos tipos de filosofía de la historia demandaban a su vez *preguntas* diferentes y que, además, pertenecían a *subcampos filosóficos* distintos. Denominaron a estas ramas de pensamiento filosofía "substantiva" y filosofía "analítica" de la historia respectivamente o, en términos más peyorativos, filosofía "especulativa" y filosofía "crítica" de la historia. Estas denominaciones, bastante cargadas de connotaciones, siguen estando muy extendidas, por lo que merecen una mirada más atenta. ¿Por qué rechazaría alguien la reflexión sobre la *historiae res gestae* como "especulativa" y, por tanto, indigna de la labor investigadora?

## 1.3. Una historia enmarañada

Para comprender por qué surgió esta aversión por la filosofía "especulativa" de la historia, hace falta algo más de historia.[4] Si rastreamos los orígenes históricos de ambos tipos de filosofía de la historia, se advierte rápidamente que las credenciales más antiguas son, de lejos, las de una filosofía de la realidad histórica como la que practicó Agustín. Aunque es objeto de debate hasta qué punto las profecías míticas y religiosas sobre el final de los tiempos pueden ser clasificadas como "filosofía de la historia" (algunos estudiosos definen "historia" y "filosofía" de forma

4 Los párrafos siguientes se basan parcialmente en H. PAUL, "Everything is Tottering: Why Philosophy of History Thrives in Times of Crisis", *Low Countries Historical Review*, 127, 4 (2012), pp. 103-112.

más estricta que otros), lo cierto es que ya se pueden encontrar extensas reflexiones sobre el devenir del proceso histórico en el erudito musulmán Ibn Jaldún (1332-1406), cuya *Muqaddima* (1337) presentaba una original teoría sobre el auge y la decadencia de las civilizaciones. Por este motivo, suele ser considerado el predecesor de posteriores filósofos de la historia como Giambattista Vico (1668-1744) y Montesquieu (1689-1755). Así, si se hace equivaler la filosofía de la historia a la reflexión sobre la *historia res gestae*, el género cuenta con una genealogía formidable, que se retrotrae más allá de los orígenes de la ciencia moderna.

La reflexión sobre la *historia rerum gestarum*, por contra, esperó hasta el siglo XIX para rendir frutos (a pesar del interés que Agustín, Ibn Jaldún y algunos otros mostraron tangencialmente por las "causas", las "leyes" y las "explicaciones"). Aunque varios factores contribuyeron al surgimiento de este segundo tipo de filosofía de la historia, tal vez el más crucial fueran los espectaculares éxitos que cosecharon las ciencias naturales en el tiempo de físicos como Michael Faraday (1791-1867), químicos como Justus von Liebig (1803-1873) y biólogos como Charles Darwin (1809-1882). Lo que prestó a las ciencias naturales en especial esa aura de éxito fue la promesa de descubrimiento de leyes, modelos y regularidades, cuyo conocimiento permitiría a la humanidad reforzar su dominio sobre la naturaleza. Una promesa ilustrada con máxima intensidad con la llegada de la máquina de vapor y de la electricidad en el siglo XIX. Todo esto dio lugar, de forma natural, a la idea de que toda ciencia digna de tal nombre había de buscar leyes o de que el método científico es por definición inductivo (es decir, que pasa de lo particular a lo universal). Pero ¿es así como suelen proceder los historiadores? ¿Satisfacen los estándares definidos por las ciencias naturales?, ¿o tienen un método propio, como argumentó Heinrich Rickert? En un grado nada desdeñable, la filosofía de la historia como reflexión sobre la *historia rerum gestarum* nació de la incertidumbre sobre qué tipo de ciencia es realmente el estudio histórico.

Si esta cuestión cobró cierta importancia fue porque el siglo XIX no solo fue una "edad de la ciencia", sino también, y sin lugar a dudas, una "edad de la historia". Académicos y no académicos por igual dedicaron una enorme energía a descubrir las "raíces" de su Estado-nación, idioma, religión o campo científico. Se concebían a sí mismos, en imágenes habitualmente orgánicas, como el "desarrollo" de unos antiguos "orígenes"; un proceso que solían tratar de documentar en libros de historia y en ediciones de fuentes, al tiempo que codificaban los momentos clave

de ese proceso evolutivo en museos y estatuas como las que veremos en el capítulo 7. Pero ¿cómo había que canalizar este entusiasmo por la historia? ¿Debían los historiadores dedicarse a una meticulosa investigación en archivos para llegar a lo que "sucedió realmente", como creían casi todos los discípulos de Leopold von Ranke (1795-1886)?, ¿o debían seguir el ejemplo de los lingüistas, antropólogos y estudiosos de la religión y la cultura del siglo XIX? Curiosamente, por tanto, la "edad de la historia" estimuló la filosofía de la historia en los dos sentidos de la palabra: como reflexión sobre el pensamiento histórico y como reflexión sobre la realidad histórica. Dio lugar a una filosofía neokantiana de la historia como la practicada por Rickert, pero también a pensadores como Auguste Comte (1798-1857) y Henry Thomas Buckle (1821-1862) que buscaron, nada menos, que las leyes del progreso social.

Fue esta última categoría de pensadores la que, desde mediados del siglo XIX en adelante, hizo que la "filosofía de la historia" se percibiera como un tipo de especulación sospechoso, especialmente por parte de los historiadores dedicados a la concienzuda investigación de archivo. Por ejemplo, el historiador británico William Stubbs (1825-1901) afirmó refiriéndose a Buckle: "No creo en la filosofía de la historia".[5] Stubbs no empleó términos desdeñosos como *filosofía especulativa de la historia*, es cierto, pero también lo es que cuanto más ambiciosos eran los intentos de Comte y Buckle, entre otros, por aprehender la lógica del proceso histórico, con mayor decisión se retiraban a sus archivos historiadores como Stubbs, murmurando entre dientes que los investigadores debían poder citar fuentes con las que sostener todas sus afirmaciones y que, por tanto, habían de dejar las visiones sobre el destino del proceso histórico a poetas y soñadores. Es este mismo tipo de escepticismo el que encontramos en *El juego de los abalorios* cuando uno de los personajes de Hesse advierte frente a la "sensiblería teológico-poética de la filosofía romántica de la historia" y otro declara: "Ya llegues a ser profesor, estudioso o músico, muestra respeto por el 'sentido' pero no creas que se puede enseñar. Sucedió una vez que los filósofos de la historia arruinaron media historia del mundo por su deseo de enseñar ese 'sentido'".

5 W. HOLDEN HUTTON (ed.), *Letters of William Stubbs, Bishop of Oxford, 1825-1901*, Londres, A. Constable & Co., 1904, p. 42.

Sin embargo, aunque los historiadores confiaban muy poco en general en las filosofías de la historia dedicadas a desentrañar el "sentido de la historia", el género que llegaría a conocerse como filosofía "especulativa" de la historia no murió con la profesionalización de los estudios históricos. Al contrario, floreció en el siglo XX, entre las dos guerras mundiales y después de ellas. En el periodo de entreguerras, Oswald Spengler (1880-1936) llegó a un gran número de lectores con *La decadencia de Occidente* (2 vols., 1918-1922), un libro que expresaba con una prosa muy persuasiva el sentimiento ampliamente compartido de que la civilización occidental se estaba acercando a su final. Una mirada más optimista fue la propuesta por el colega británico de Spengler, Arnold J. Toynbee (1889-1975), cuyo *Estudio de la historia* (12 vols., 1934-1961), ampliamente leído, terminaba con un llamamiento al rejuvenecimiento espiritual para combatir la decadencia de la cultura. El que estos estudios aparecieran poco después de la Primera y de la Segunda Guerra Mundial no es ninguna coincidencia. La reflexión sobre el devenir y el sentido de la historia tenía, y sigue teniendo, mayor demanda cuando las convenciones culturales y las expectativas existentes ya no se pueden tener por garantizadas. Así, en momentos de incertidumbre sobre el futuro de la civilización occidental tras la catástrofe de las guerras mundiales, no es de extrañar que Spengler y Toynbee se convirtieran en éxitos de ventas, que en toda Europa hubiera programas de radio dedicados al "sentido de la historia" y que en los años cincuenta del siglo XX, se considerara que un curso introductorio sobre los problemas clave de los estudios históricos estaba incompleto si no abordaba la cuestión del destino del proceso histórico.

Todo esto hubiera bastado para que algunos filósofos de mediados del siglo XX desacreditaran la reflexión sobre el devenir del proceso histórico como incompatible con una filosofía seria de tipo analítico. Pero hubo otros dos motivos por los que el género llegó a ser denominado peyorativamente filosofía "especulativa" de la historia. Ambos provinieron de la observación de que los regímenes totalitarios del siglo XX se legitimaron en términos históricos, presentándose como agentes en un largo proceso de lucha y emancipación. En otras palabras, estos regímenes abordaron algo no diferente a la filosofía de la historia en un sentido "material" de la palabra. Una acusación planteada a tal (ab)uso de la historia fue que sacrificaba la capacidad de actuación del ser humano. Así, el historiador británico de las ideas Isaiah Berlin (1909-1997) atacó encarnizadamente la idea de que la historia avanza inevitablemente en

una dirección determinada, porque ese determinismo estaba en conflicto con su convicción humanista de que los hombres son libres de tomar sus propias decisiones. Una segunda denuncia, estrechamente relacionada con esta primera, llegó de la mano del filósofo británico de origen austriaco Karl Popper (1902-1994), que en 1957 dedicó su diatriba contra las especulaciones sobre el destino de la historia a "los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico".[6] Así, mientras Berlin ponía en cuestión la visión de la naturaleza humana implícita en las leyes del destino histórico, Popper llamaba la atención sobre las atrocidades políticas cometidas en nombre de la historia. Ambos argumentos arrojaban serias dudas sobre la empresa conocida en su momento como filosofía "material" de la historia.

## 1.4. Filosofía "especulativa" frente a filosofía "crítica" de la historia

Sin duda, esta combinación de factores intelectuales, morales y políticos explica por qué el filósofo británico William H. Walsh (1913-1986), en su influyente texto de consulta *Introducción a la filosofía de la historia*[7] (1957), intentó desterrar a los fantasmas de Hegel y Karl Marx (1818-1883) desdeñando a estos pensadores como filósofos "especulativos" de la historia. Su desdén expresaba, en términos negativos, un deseo de librarse de la especulación metafísica sobre el devenir del proceso histórico y, en términos positivos, un deseo de reinventar la filosofía de la historia como rama de la filosofía de tipo analítico (rígida, clara y libre de la contaminación de sesgos morales o políticos). Walsh y varios colegas suyos distinguían así con total nitidez entre filosofía "especulativa" y filosofía "crítica" de la historia. Al igual que Popper, defendían que las teorías solo se pueden considerar "científicas" si son refutables (con bases empíricas), algo que no es desde luego sencillo en el caso de las teorías sobre el devenir del proceso histórico. Si la filosofía de la historia

6 K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. iii. (ed. española: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984).

7 W. H. WALSH, *An Introduction to Philosophy of History*, Londres, Hutchinson, 1951 (ed. española: *Introducción a la filosofía de la historia*, traducción de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1968).

aspira a tener rigor intelectual, decían, tiene que mantenerse alejada de Hegel, Marx, Spengler y Toynbee. En lugar de reflexionar sobre el devenir o el sentido del proceso histórico, los filósofos "críticos" de la historia preferían dedicarse al análisis conceptual de "hechos", "inferencias" y "explicaciones".

Así las cosas, ¿qué había cambiado desde finales del siglo XIX, cuando la diferencia entre filosofía "material" y "formal" de la historia se definía principalmente en función de su objeto de estudio? Como he apuntado en el apartado anterior, a finales de la década de los cincuenta del siglo XX, no solo se consideraba que la filosofía "especulativa" y la filosofía "crítica" de la historia examinaban *objetos* diferentes (realidad histórica y pensamiento histórico, respectivamente), sino también que hacían *preguntas* distintas y que pertenecían a *subcampos filosóficos* diferentes. Se consideraba que los filósofos "especulativos" de la historia identificaban el camino que seguía la historia para llegar a su destino, las etapas que se podían distinguir en esa senda y cuáles eran las fuerzas motrices del proceso. Frente a ellos, los filósofos "críticos" de la historia pretendían abordar la pregunta de Rickert (¿Qué distingue el pensamiento histórico del científico?), así como la fiabilidad del pensamiento histórico y el significado de conceptos clave como "hecho", "explicación", "verdad" y "objetividad".[8] Lo que es más, mientras que la filosofía "especulativa" de la historia se definía como una rama de la *metafísica* (dedicada a reflexionar sobre la naturaleza fundamental del ser), la filosofía "crítica" de la historia se ocupaba de la *epistemología* (centrada en la naturaleza del conocimiento). Todo esto se resume en la tabla 1.1.

8 Ibídem, pp. 16-25.

TABLA 1.1. Tipología de las filosofías de la historia de William H. Walsh

| | Filosofía especulativa de la historia | Filosofía crítica de la historia |
|---|---|---|
| Subcampo | Metafísica | Epistemología |
| Objeto | Realidad histórica | Pensamiento histórico |
| Preguntas | 1. ¿Cuál es el *destino* del proceso histórico?<br>2. ¿Qué tipos de *ritmos* o *patrones* se pueden percibir en este proceso?<br>3. ¿Cuáles son las *fuerzas motrices* del proceso histórico? | 1. ¿Qué *diferencia* el pensamiento histórico de otras ramas de pensamiento?<br>2. ¿Qué hace *fiable* al pensamiento histórico?<br>3. ¿Qué *significan* conceptos clave como "verdad", "hecho" y "objetividad"? |

Cabría preguntarse si la distinción de Walsh consiguió desacreditar la filosofía "especulativa" de la historia. Aunque por un tiempo tuvo un profundo impacto en círculos próximos a *History and Theory* (en los años sesenta del siglo XX la revista rechazó todas las contribuciones que se mostraran afines a la filosofía "especulativa" de la historia),[9] el género se mantuvo con vida fuera del pequeño círculo de los autodenominados filósofos "críticos" de la historia. Un ejemplo claro fue el que ofreció, poco después de la caída del Muro de Berlín en 1989, el politólogo estadounidense Francis Fukuyama. En su artículo "El final de la historia", Fukuyama avanzó la tesis de que el proceso histórico había llegado a su destino con el triunfo de la democracia liberal en el mundo. En palabras de Fukuyama: "Lo que estamos presenciando no es solo el fin de la Guerra Fría o de un particular periodo de posguerra, sino el fin de la historia en sí: esto es, el punto final de la evolución histórica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano".[10] A juzgar por estas palabras,

9 R. T. VANN, "Turning Linguistic: History and Theory and History and Theory, 1960-1975", en F. ANKERSMIT y H. KELLNER (eds.), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion Books, 1995, p. 41.

10 F. FUKUYAMA, "The End of History?", *The National Interest*, 16, 2 (1989), p. 4 (ed. española: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1992).

la filosofía "especulativa" de la historia no había desaparecido ni muchísimo menos.

Más aún, desde los años setenta del siglo XX, los filósofos de la historia habían cuestionado la distinción hecha en los cincuenta entre filosofía "especulativa" y "crítica" de la historia. Y para hacerlo, habían preparado al menos tres argumentos. En primer lugar, nadie puede pensar en la *historia rerum gestarum* sin reflexionar sobre la *historia res gestae*. Como argumentó en 1973 el teórico de la historia estadounidense Hayden White, los supuestos metafísicos sobre la naturaleza de la *historia res gestae* son inevitables para cualquiera que reflexione sobre el pensamiento histórico. Sin lugar a dudas, no todo el mundo tiene ideas tan articuladas sobre la naturaleza y el destino del proceso histórico como Spengler, Toynbee o Fukuyama. Pero quienes creen que una "metafísica de la historia" es algo evitable y que la filosofía crítica de la historia puede reducirse a un análisis conceptual de la *historia rerum gestarum* pasan por alto que palabras como *historia*, *evento*, *hecho* y *explicación* están cargadas de supuestos sobre la naturaleza de la realidad histórica y sobre el papel que juega el ser humano en ella. Lo que alguien acepta como hecho histórico depende en parte de su visión de la realidad histórica. Asimismo, si los historiadores pretenden hacer notar la "alteridad" del pasado (consulte el apartado 2.4), recurren a una teoría "especulativa" que versa sobre la diferencia entre presente y pasado. En consecuencia, para White no puede haber "'historia propiamente dicha' que no sea al mismo tiempo 'filosofía de la historia'" (consulte el cuadro de texto "Metahistoria").[11]

11 H. WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1973, p. xi (ed. española: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992). Véase también H. FAIN, *Between Philosophy and History: The Resurrection of Speculative Philosophy of History Within the Analytic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

**Metahistoria**

*Metahistoria* es el título de un influyente libro (1973) en el que Hayden White planteaba varias preguntas de debate apremiantes en la teoría de la historia. ¿Qué influencia tácita ejercen las formas narrativas sobre las representaciones históricas? ¿Qué importancia tiene el aspecto estético de la escritura histórica? Y sobre todo: ¿Qué consecuencias tiene para nociones tradicionales como "verdad" y "objetividad" la idea de que los historiadores no pueden decir nada sobre el pasado sin hacer suposiciones metafísicas sobre la naturaleza de la realidad histórica? En un sentido más técnico, el término *metahistoria* (obviamente, una variación del término *metafísica*) se refiere a las presuposiciones "sustantivas" del pensamiento histórico. *Metahistoria* es, por tanto, sinónimo de filosofía "especulativa" de la historia. De acuerdo con White, todas las decisiones cruciales en el pensamiento histórico (qué es "historia" o "pasado", qué se puede considerar una explicación sólida y qué formas narrativas son adecuadas para la representación histórica) se toman en ese nivel metahistórico. Como apuntó el autor en referencia a Ranke, Burckhardt y otros historiadores de los que trata en su libro: "Sostengo que este elemento metahistórico presente en las obras de maestros historiadores del siglo XIX constituye la "filosofía de la historia" que sustenta implícitamente sus obras y sin la cual no podrían haber producido el tipo de obras que hicieron" (consulte la nota 14).

Un segundo argumento en contra de la separación entre la filosofía "especulativa" y "crítica" de la historia es que pensar *sobre* historia suele ser una acción estrechamente vinculada con la orientación *en* la realidad histórica. Volvamos de nuevo con Hayden White. Como veremos en el capítulo 5, White se interesa por las convenciones que siguen las personas al contar relatos sobre el pasado: cómo derivan sus líneas narrativas de géneros literarios conocidos como la tragedia y la comedia. A primera vista, este interés parece cuadrar con la filosofía "crítica" de la historia, dado que las formas narrativas se pueden agrupar bajo la dimensión estética del pensamiento histórico. Examinado más de cerca, sin embargo, el análisis que hace White de los argumentos narrativos resulta servir a un programa "práctico" basado en el punto de vista "especulativo" de que la realidad está carente de significado a no ser que los individuos proyecten sus propios significados sobre ella.[12] Esto

12 Como defiendo con cierta extensión en H. PAUL, *Hayden White: The Historical Imagination*, Cambridge / Oxford, Polity Press, 2011.

es todavía más patente en filósofos como Ernst Troeltsch (1865-1923), Walter Benjamin (1892-1940) y Hans-Georg Gadamer (1900-2002), por mencionar tan solo a tres grandes pensadores alemanes. Todos ellos habrían rechazado una distinción rígida entre filosofía "crítica" y "especulativa" de la historia, porque si les interesaba el *pensamiento* histórico era para comprender, entre otras cosas, qué supone vivir en un *mundo* histórico.

Por último, se ha argumentado que las características atribuidas a la filosofía "especulativa" de la historia en la tabla 1.1 no hacen justicia a lo que hicieron realmente Agustín o Hegel, entre otros. Como expone el filósofo David Carr en una obra reciente, reunir a pensadores tan diferentes como Agustín y Hegel bajo la rúbrica de "especulación metafísica" es una burda deformación histórica. Aunque Agustín y Hegel reflexionaron sobre la *historia res gestae*, cada uno de ellos interpretó la historia desde puntos de vista tan absolutamente diferentes que la pretensión de que ambos se ocuparon de una filosofía "especulativa" de la historia dice más sobre el desprecio de los filósofos de mediados del siglo XX por todo lo que no fuera de su gusto que sobre los proyectos en los que trabajaron realmente Agustín y Hegel. Carr, por tanto, dota de perspectiva histórica a la distinción entre filosofía "especulativa" y "crítica" de la historia y la trata como una reliquia de mediados del siglo XX que sigue en circulación, pero que está abierta a la crítica tanto histórica como filosófica.[13]

## 1.5. Un nombre nuevo para el campo

Y bien, ¿dónde nos sitúa todo esto a nosotros? Si lo anterior muestra algo, es que no podemos practicar una filosofía "crítica" de la historia sin abordar también, de forma consciente o no, una filosofía "especulativa" de la historia. Aunque solo fuera por este motivo, parece acertado desechar la nomenclatura de los años cincuenta del siglo XX y, o bien volver a hablar de "filosofía de la historia" sin adjetivos peyorativos, o bien adoptar un nombre nuevo para el campo. Aunque se ha intentado poner en práctica ambas opciones, la segunda estrategia parece haber

13 D. CARR, *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 78-82.

tomado la delantera en los últimos tiempos, a juzgar por la frecuencia con la que filósofos de la historia actuales se presentan como "teóricos de la historia" y con la que utilizan la expresión "teoría de la historia" en títulos de libros, cursos, catálogos y actas de conferencias. Por supuesto, como ocurre con la "filosofía de la historia", la "teoría de la historia" puede significar cosas diferentes para diferentes personas. Hay quien prefiere hablar de "teoría" porque lo considera un término "más amable" para los historiadores que el de "filosofía". Otros consideran la "teoría de la historia" un equivalente a "teoría literaria". Y aun hay quien comprende que "teoría" hace referencia a conceptos, modelos, paradigmas y presuposiciones subyacentes al pensamiento histórico y que, en consecuencia, la "teoría de la historia" es un campo especializado en descubrir esos supuestos teóricos implícitos. Según dicen, hay incluso estudiosos que siguen pensando en secreto que pueden mantenerse alejados de la metafísica y utilizar la "teoría de la historia" como equivalente a la "filosofía crítica de la historia". Para la mayoría de los teóricos de la historia, sin embargo, el nombre "teoría de la historia" expresa el abandono de las dicotomías de la generación de Walsh. Para casi todos ellos, el nuevo nombre indica que los teóricos de la historia (o los filósofos de la historia, como seguirían diciendo algunos) ya no quieren tomar partido en el viejo conflicto entre filosofía "especulativa" y "crítica" de la historia.

Con este mismo espíritu hablaré en este libro de "teoría de la historia". Sin embargo, a fin de evitar confusiones, hay que hacer tres observaciones. En primer lugar, existe una enorme continuidad entre la "filosofía de la historia", en el doble sentido de la palabra, y la "teoría de la historia". En consecuencia, no se debería pensar que la nueva denominación marca una ruptura con los autores de los siglos XIX y XX a los que se hacía referencia en el apartado 1.3. Por el contrario y en cierto sentido, "teoría de la historia" no es más que un nuevo nombre para una antigua tradición de reflexión sobre la *historia res gestae* y la *historia rerum gestarum*. Como todas las tradiciones vivas (consulte el cuadro de texto "Tradición" del capítulo 4), la tradición llamada teoría de la historia da cabida a diferencias de opinión y vivos conflictos sobre lo que implica realmente la tradición. Se puede incluso decir que la tradición tiene varios núcleos, lo que permite la división del trabajo entre estudiosos centrados en el pensamiento histórico (filosofía "formal" de la historia) y teóricos que reflexionan sobre la naturaleza de la realidad histórica (filosofía "material" de la historia). En cualquier caso,

estos centros están unidos, como los dos focos de una elipse. Y es que el canon de preguntas, problemas, conceptos y puntos de referencia de los que cuida la tradición están conectados de forma tal que todo teórico de la historia debe referirse en algún momento a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel (1837), al tiempo que, a la inversa, ningún teórico de la historia puede ignorar lo que se ha escrito bajo la égida de la filosofía "crítica" de la historia sobre la naturaleza de las narraciones históricas (capítulo 5). De esta manera, aunque la tradición tiene dos objetos de estudio diferentes, estos objetos no se pueden separar. Las preguntas sobre lo que los hombres piensan acerca de la historia están íntimamente ligadas con lo que es la historia en realidad.

Aparte de esta continuidad, existen discontinuidades entre la "filosofía de la historia" y la "teoría de la historia". Tal vez la más importante de todas ellas sea que los teóricos contemporáneos de la historia ya no se dedican en exclusiva al análisis filosófico. Desde la década de los setenta, han adoptado una perspectiva cada vez más interdisciplinar al enlazar, por ejemplo, el análisis literario con la reflexión filosófica y la perspectiva psicológica con la teoría sociológica. Un número medio actual de *History and Theory* no solo incluye artículos filosóficos, sino también ensayos que recurren a teoría poscolonial, sociología de la ciencia o estudios de la memoria. Esto es incluso más patente en *Rethinking History*, una revista dedicada expresamente a la experimentación con nuevos modos de análisis y nuevas formas de presentación. En consecuencia, en lo que se refiere a enfoques y métodos, la teoría de la historia se ha convertido en un campo más ecléctico que lo que era en tiempos de Walsh. Esto, sin embargo, no es ningún problema sino, de nuevo, otro motivo más para concebir la teoría de la historia como una tradición de pensamiento viva y en constante evolución.[14]

Por último, si este movimiento "más allá de la filosofía" (en cuanto a enfoques) se combina con lo que el prólogo describía como movimiento "más allá de los estudios históricos profesionales" (en cuanto a casos prácticos sometidos al examen crítico), se hace evidente que las preguntas recogidas en la tabla 1.1 ya no describen de forma adecuada el tipo de trabajo que hacen los teóricos de la historia, que ya no se limitan al

14 B. BEVERNAGE *et alii*, "Introduction: The Future of the theory and philosophy of history", *Journal of the philosophy of history*, 8 (2014), pp. 141-148.

análisis del "pensamiento" histórico, sino que examinan el "lenguaje", el "discurso", la "experiencia" y la "memoria" históricos. Además de examinar cómo se estudia el pasado, los teóricos de la historia han llegado a investigar lo que significa ser instruido, estar fascinado o estar obsesionado por el pasado. En cierto sentido, han descubierto que los hombres se relacionan con el pasado no solo con su cerebro (su razón), sino también con su corazón (sus emociones y valores vitales) y sus manos (sus encuentros con los restos materiales del pasado y sus esfuerzos para que el pasado sirva a fines políticos). Como el teórico de la historia holandés Frank Ankersmit expuso programáticamente en *La experiencia histórica sublime* (2005):

> En el último medio siglo, la filosofía de la historia ha sido predominantemente un intento de trasladar los éxitos de la filosofía del lenguaje a la historiografía. La filosofía de la historia […] nunca se preguntó si no habría otras guías más útiles en el empeño por aclarar nuestra relación con el pasado. […] En este libro, la burocracia intelectual de "teoría" no será sustituida por el "romanticismo" de un acercamiento al pasado que implicara toda la personalidad del historiador y no solo (o siquiera principalmente) el formalismo de sus facultades cognitivas. […] Cómo nos *sentimos* sobre el pasado no es menos importante que lo que *sabemos* sobre él, probablemente incluso lo es más.[15]

Para hacer justicia a esas nuevas incorporaciones a la tradición denominada teoría de la historia, lo que propongo es que entendamos que la teoría de la historia se dedica al análisis conceptual de *la forma en que los seres humanos se relacionan con el pasado*. La teoría de la historia no solo estudia la realidad histórica o el pensamiento histórico; examina, en un sentido mucho más amplio, cómo se relaciona el ser humano en el aquí y ahora con lo que percibe como su pasado (ya sea estudiándolo en un libro en el metro, divirtiéndose con él en un juego de ordenador, utilizándolo en un mitin político a modo de propaganda o extrayendo lecciones morales mientras da un paseo entre las estelas de cemento del Monumento del Holocausto de Berlín). Aunque no todos los teóricos de la historia utilizan la expresión de "relaciones con el pasado", este libro intentará mostrar que gran parte del trabajo

15 F. ANKERSMIT, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 10 (ed. española: *La experiencia histórica sublime*, traducción del holandés de N. Schwan, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2010).

reciente realizado en este campo se puede describir precisamente con estos términos.[16]

Incluso podríamos considerar que José Knecht, el brillante joven con el que empezábamos este capítulo, mantiene varias relaciones con el pasado. Cuando se sienta a la mesa del padre Jacobo, absorto en antiguas crónicas monásticas, Knecht piensa que está adquiriendo conocimientos sobre el pasado. Pero al mismo tiempo, está disfrutando inmensamente de este trabajo y aceptando su juventud. Además, como *El juego de los abalorios* muestra un poco más adelante, su estudio del pasado tiene consecuencias políticas de gran repercusión (no destriparé la trama). En el caso de Knecht, por tanto, la adquisición del conocimiento histórico va mano a mano con el placer estético, con procesos psicológicos de copia y con el descubrimiento de orientaciones políticas. De esta manera *El juego de los abalorios* no es tan solo una voz de mediados del siglo XX en el debate sobre "la denominada filosofía de la historia de la que Hegel es el representante más brillante y también el más peligroso",[17] sino también una novela que los teóricos contemporáneos de la historia pueden encontrar de su agrado. ¿Qué dimensiones principales se pueden distinguir en las actitudes de Knecht con respecto al pasado? ¿Se pueden desenmarañar esas capas?, ¿cómo se afectan unas a otras? Si Knecht se siente superado por las emociones o se obliga a comprometerse con una causa política, ¿puede su conducta sonar a investigación histórica? O bien, si permite que esas relaciones se entremezclen, ¿no será un estudioso mediocre, a pesar de la sólida formación del padre Jacobo?

En el capítulo 3 estudiaremos qué constituye exactamente esas "relaciones con el pasado" y cómo pueden servir de modelo para organizar cuestiones clave de la teoría de la historia de nuestros días. Pero antes, en el capítulo 2, debemos abordar una cuestión previa: qué es el "pasado" con el que supuestamente se relaciona la gente.

16 Me baso aquí en H. PAUL, "Relations to the Past: A Research Agenda for Historical Theorists", *Rethinking History*, avance publicado en línea (23 de junio de 2014) en http://dx.doi.org/10.1080/13642529.2014.927615 [Consulta: 28 de noviembre de 2015].

17 H. HESSE, *El juego de los abalorios*.

## Para seguir leyendo

BURNS, R. M., y H. RAYMENT-PICKARD (eds.), *Philosophies of History: From Enlightment to Postmodernity*, Malden (MA) / Oxford, Carlton, Blackwell, 2000.

KLEIN, K. L., *From History to Theory. Berkley*, Los Ángeles / Londres, University of California Press, 2011.

LEMON, M. C., *Philosophy of History: A Guide for Students*, Londres / Nueva York, Routledge, 2003.

PARTNER, N., y S. FOOT (eds.), *The SAGE Handbook of Historical Theory*, Londres, SAGE, 2013.

# 2. ¿Qué es el pasado?

## 2.1. Una iglesia medieval

Al pasar por la esquina que une la calle principal con el estrecho callejón que lleva hasta la entrada de la iglesia del pueblo, con el cementerio a un lado, siempre me paro a mirar. No sé cuántas veces habré admirado ese monumento medieval. Levanto la vista desde el pequeño pórtico del lado meridional y la paseo por la alta ventana gótica del transepto hasta las negras pizarras del techo a dos aguas. Cuántas veces habré visto los rojos ladrillos del edificio brillando a la luz del sol; y cuántas veces me habré dicho que el Gótico es uno de los estilos arquitectónicos más bellos del mundo. El interior de la iglesia también quita el aliento. Creo que nunca me cansaré de contemplar la luz que entra por el coro, especialmente en verano, en los días más soleados. El polvo baila y se hace el amo del espacio, entre los candelabros de cobre, las deliciosas tallas del púlpito y el panel del baptisterio, todo del siglo XVIII. Esos días también son los que mejor permiten admirar los frescos medievales de la cúpula. Destaca en especial por su belleza *El último juicio*, en lo alto del coro. Cristo entronizado sobre un arcoíris, con los pies descansando sobre un globo y armado por una espada (símbolo de justicia) y un lirio (símbolo de piedad). Los turistas acuden en tropel venidos de todas partes para admirar estas muestras de arte eclesiástico.

Pero yo no soy turista. Voy a la iglesia para mejorar mi técnica al órgano. Así que me acerco con pie firme hasta el lado oeste de la iglesia, subo por unas angostas escaleras y enciendo el motor. Este, claro está, no es una pieza original, pero en todo lo demás el órgano de finales del siglo XVII ha resistido bastante bien la prueba del tiempo. De esta manera, el hecho de sentarme ante el teclado, sacar algunos registros y dar voz a los antiquísimos tubos constituye, en cierto modo, una sensación histórica (consulte el cuadro de texto "Sensación histórica"). ¿Cuántas generaciones de músicos se han sentado en este banco? ¿Cuántos miles de himnos, cantados por hombres y mujeres que murieron hace ya mucho tiempo, ha acompañado este instrumento? ¿Cómo sonaría el órgano

en 1696? ¿Es iluso pensar que el sonido de la trompeta real y los delicados timbres del tapadillo o de la flauta dulce (nombres de tres registros del órgano) suenan más o menos igual que hace tres siglos?

**Sensación histórica**

¿Qué es una sensación histórica? El historiador holandés Johan Huizinga (1872-1945) acuñó el término y lo definió, en 1920, como "el contacto inmediato con el pasado, una sensación tan profunda como el disfrute más puro del arte, una percepción casi (no reír) extática de desprendimiento de mí mismo, de fluir hacia el mundo que me rodea, tocando la esencia de las cosas, sintiendo la Verdad a través de la historia"*. Una experiencia de este tipo puede activarla lo mismo un detalle de una ilustración histórica, que un acta notarial o una serpenteante calle empedrada de una vieja ciudad. Huizinga se apresuró a añadir que tal experiencia mística de contacto inmediato con el pasado tiene muy poco o nada que ver con la profesión del historiador. Una sensación histórica no produce conocimiento histórico y desde luego (como algunos intérpretes posteriores pensaron o desearon) no ofrece un conocimiento privilegiado del pasado (concluso). En palabras de Huizinga, estimula la "pasión por el pasado", el amor por la investigación histórica y el cuidado por lo que hoy denominaríamos "legado histórico"**.

* J. HUIZINGA, *Het historisch museum. Verzamelde werken*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1948, vol. 2, p. 566.

** Ibídem.

Estas preguntas se multiplican cuando coloco el *Pequeño libro de órgano* de Johann Sebastian Bach en el atril y empiezo a tocar "El año viejo ha terminado" (BWV 614). Exactamente igual que en la pieza coral, las voces giran y giran unas sobre otras y así empiezan también a amontonarse las asociaciones en mi cerebro. ¿Será este el ritmo en el que pensó Bach? ¿Esta frase de la melodía está de acuerdo con lo que sabemos sobre las convenciones musicales del siglo XVIII? ¿En qué tipo de mundo religioso vivió el letrista del siglo XVI? Y junto a esas preguntas, el asombro ante la forma tan extraña en que el pasado es hecho presente: ¡un himno del siglo XVI, arreglado por un compositor del siglo XVIII, interpretado en un órgano del siglo XVII, en una iglesia del siglo XIV por un teórico de la historia del siglo XX dándoselas de organista! Cuando los últimos tonos se han desvanecido en la acústica cavernosa del edificio, sigo pensando en todo esto durante un tiempo. ¿Este antiguo lugar de culto y esta espléndida música pertenecen al pasado porque fueron creados en tiempos ya lejanos?,

¿forman parte del presente porque todavía puedo entrar en el edificio y tocar la música?, ¿o una oposición sencilla entre pasado y presente se descompone en reliquias, como una iglesia medieval y una pieza musical de Bach?

Antes de empezar a reflexionar sobre la forma en que las personas del presente se relacionan con el pasado, debemos definir ese "pasado". ¿Qué es el pasado? ¿Es el mundo tal y como era en tiempo de Bach? ¿Es lo que se puede reconstruir a partir de fuentes históricas? ¿Lo que despierta sentimientos de melancolía, como en el poema de Cavafis, o una serena admiración, como me ocurre a mí en la iglesia medieval? ¿O puede el pasado ser sinónimo de recuerdos traumáticos que nos acechan en las oscuras noches de insomnio? Este capítulo defiende que, en nuestro lenguaje cotidiano, el "pasado" se refiere a la "realidad histórica", es decir, al mundo tal y como era en un momento anterior. Sin embargo, veremos que hay diferentes tipos de "pasados", a los que llamaremos sucesivamente *pasado cronológico*, *concluso*, *extraño* y *presente*. A diferencia de la "realidad histórica", que existió con independencia de lo que crean o sientan al respecto los hombres actuales, estos cuatro "pasados" solo existen en la medida en que son modelados y refractados en la imaginación de los historiadores. Por tanto, independientemente de lo reales que puedan ser los efectos del pasado en el presente, este capítulo llegará a la conclusión de que todo lo que se afirma *sobre* "el pasado" deriva de la admiración, la zozobra, la fascinación o el estudio del tiempo presente.

## 2.2. El pasado cronológico

¿Por qué prefiero tocar "El año viejo ha terminado" el 31 de diciembre?, ¿y por qué prácticamente no hay Noche Vieja en la que no dediquemos unos momentos a reflexionar sobre el paso del tiempo? Desde tiempos inmemoriales, el cambio de año ha sido un marcador del tiempo. Entre otras cosas, manifiesta las hondas raíces de la tendencia a definir pasado, presente y futuro con relojes y calendarios. Un melancólica coral de Bach, fuegos artificiales estallando en el cielo a medianoche y copas de champán en alto (¡Feliz año nuevo!) prestan tributo, cada uno a su manera, al poder de Cronos, el dios de rostro arrugado y larga barba gris al que los antiguos griegos consideraban personificación del tiempo.

Pero ¿el año viejo es realmente algo del pasado el mismo día de Año Nuevo? Cuando me despierto el 1 de enero, las alegrías y las pe-

nas del año anterior están lejos de haberse desvanecido. En suma, poco ha cambiado desde el 31 de diciembre. Por tanto, no tiene demasiado sentido definir el pasado como el tiempo anterior a las doce campanadas o al "ahora". Un "presente instantáneo", como lo llama el filósofo estadounidense Preston King, no ofrece un concepto útil de pasado. En la práctica, casi todo el mundo interpreta el presente como un "presente extenso": cierta extensión de tiempo que se mide mejor con el calendario que con el reloj.[18] El presente es "nuestro tiempo", aunque la duración del tiempo que consideramos nuestro es cuestión de permanente debate. Porque, ¿en qué punto de la cronología "nuestro tiempo" releva al tiempo de nuestros ancestros? Como pregunta un historiador estadounidense:

> ¿Dónde podemos trazar la línea? ¿Hace un segundo? ¿Un milisegundo? ¿El año pasado? ¿Con el nacimiento de Cristo? ¿En el momento de creación del universo? Estos son ejemplos de momentos en los que podríamos intentar trazar nuestra línea. Todos tienen algo a su favor. Pero solo para algunas personas y por algún tiempo. Ninguno de ellos puede pretender ser *la* línea que separa el presente del pasado. Si el presente se pudiera separar realmente del pasado, habría que dividirlo con tantas líneas como momentos presentes hay: no una sola línea entre un presente y un pasado, sino una infinidad de líneas entre una infinidad de presentes y una infinidad de pasados, una por cada movimiento gradual del futuro.[19]

Por suerte, el lenguaje cotidiano sigue ciertas convenciones sobre lo que se puede llamar "pasado" y "presente". Nadie puede señalar exactamente la diferencia, pero en el contexto de una campaña electoral política todo el mundo siente que "hace ocho años" es algo del pasado. No ocurre lo mismo en un museo geológico; ahí, "hace ochenta años" es cosa del presente. De igual manera, todo el mundo acepta que Bach pertenece al pasado, pero el *homo sapiens* es del presente. Así pues, aunque la distinción entre pasado y presente depende considerablemente del contexto y de la escala de tiempo que se considere adecuada en ese contexto, unas convenciones aceptadas de forma general ayudan a evitar confusiones.

18 P. KING, "Thinking Past a Problem", en P. KING (ed.), *The History Ideas: An Introduction to Method*, Londres / Canberra, Totoaw, NJ, Croom Helm, Barnes & Noble Books, 1983, pp. 21-65, esp. pp. 24-32.

19 C. FASOLT, *The Limits of History*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 2004, p. 10.

En el ámbito de los estudios históricos profesionales, también existen ese tipo de convenciones. Por citar a dos teóricos de la historia contemporáneos:

> Casi todos los historiadores parecen haber asumido que el tiempo es lo que sugieren que es relojes y calendarios: (1) el tiempo es homogéneo, lo que significa que cada segundo, cada minuto y cada día son idénticos; (2) el tiempo es discreto, lo que significa que cada momento de tiempo se puede concebir como un punto de una línea recta; (3) en consecuencia, el tiempo es lineal; (4) el tiempo es direccional, lo que significa que fluye ininterrumpidamente desde el futuro hacia el pasado a través del presente; y (5) el tiempo es absoluto, lo que significa que el tiempo no es relativo al espacio ni a la persona que lo está midiendo.[20]

Esta visión cronológica del tiempo explica por qué los historiadores pueden hablar sobre "una 'regla informal de veinte años' que entrega el estudio del pasado más reciente a periodistas, sociólogos y politólogos". (El historiador del arte Erwin Panofsky [1892-1968] llegó incluso a afirmar que "habitualmente necesitamos entre sesenta y ochenta años"). Independientemente de lo que pensemos de estas reservas hacia la historia contemporánea (*Zeitgeschichte*, como se diría en alemán), es evidente que se da por sentado que la cronología define el límite entre pasado y presente.[21]

Pero, al mismo tiempo, estas reservas dejan entrever un concepto diferente, no cronológico, del pasado. Si los historiadores prefieren no "acercarse demasiado al presente", como dicen ellos, no es solo por una pretendida "regla de los veinte años" sino, sobre todo, por el convencimiento de que para examinar un acontecimiento o una tendencia necesitan cierta distancia (consulte el cuadro de texto "Distancia histórica") que les permita establecer dónde empieza y dónde termina, qué efectos ha tenido y qué clases de paralelismos o influencias se pueden identi-

20 B. BEVERNAGE y C. LORENZ, "Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future: An Introduction", en C. LORENZ y B. BEVERNAGE (eds.), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruuprecht, 2013, p. 17.

21 J. T. PATTERSON, "Americans and the Writing of Twentieth-Century United States History", en A. MOLHO y G. S. WOOD (eds.), *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 190; E. PANOFSKY, "The History of Art", en F. L. NEUMANN *et alii*, *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1953, p. 91.

ficar. En palabras de un teórico de la historia norteamericano: "Toda la verdad relativa a un acontecimiento solo se puede conocer después y, a veces, solo *mucho* después de que se haya producido el acontecimiento, y esta parte de la historia solo la pueden contar los historiadores".[22] Casi todas las dudas que suelen sentir los historiadores sobre la historia contemporánea derivan de la creencia de que el periodo investigado todavía no ha terminado y de que, en consecuencia, todavía no se puede contextualizar en su tiempo. Los historiadores prefieren investigar lo que, parafraseando a Preston King, podríamos llamar el "pasado concluso".[23]

**Distancia histórica**

Allá por el siglo XIX, el filósofo y teólogo alemán Friedrich Schleiermacher (1768-1834) les dijo a sus alumnos que no podía dar clases sobre la historia de la Europa posterior a 1648 porque los historiadores necesitan "distancia" respecto a su materia. A menudo, los historiadores han medido esa distancia en términos *temporales*, pero esa no es la única forma de distancia que los historiadores mantienen en relación con su materia de estudio. También existe una distancia *afectiva* (una implicación más o menos intensa con un tema histórico) y *discursiva* (¿Un investigador o un lector intenta acercarse a un personaje histórico, como en la *microhistoria* del historiador italiano Carlo Ginzburg o, en lugar de eso, se atiende a grandes estructuras y a evoluciones a largo plazo?). Según el historiador canadiense Mark Salber Phillips, la "distancia histórica" es así un término global para distintas formas de implicación: "La distancia histórica reúne la diversidad de formas en que nos situamos respecto al pasado". Una gran distancia temporal se puede combinar con una distancia afectiva pequeña, y a la inversa. Cuando los historiadores hablan de distancia histórica, deben especificar a *qué tipo* de distancia se refieren.

* M. S. PHILLIPS, *On Historical Distance*, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 12.

22 A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 151.

23 P. KING, "Thinking Past a Problem", art. cit., pp. 33-77.

## 2.3. El pasado concluso

Este pasado concluso se puede interpretar de dos maneras diferentes: como una serie de *épocas* homogéneas o como un conjunto de *capas* superpuestas y parcialmente complementarias. Quienes suscriben el primer punto de vista conciben el pasado como periodos que se suceden unos a otros. Este pensamiento histórico influenció hondamente la historiografía occidental a partir del historicismo del siglo XIX (consulte el cuadro de texto "Historicismo"). Los historicistas como Leopold von Ranke consideraban la historia como una sucesión de épocas, cada una de las cuales estaba caracterizada por su propia "idea" o "tendencia". En la Europa del siglo XVI, por ejemplo, esa idea típica era religiosa; en el siglo XVIII, la búsqueda de la utilidad (*Utilisierungsbestreben*). La conocida frase de Ranke "Cada época guarda una relación inmediata con Dios" subrayaba el carácter distintivo de esos periodos. Cada época tiene su propia identidad particular, y la tarea del historiador es identificar esos rasgos distintivos.[24] Desde esta perspectiva, por tanto, el pasado está terminado y finalizado, en cuanto está caracterizado por una idea diferente de la que obra en el presente. Siempre que se presenta una nueva idea, la antigua, junto con la sociedad a la que caracteriza, se torna "pasado". El pasado, en consecuencia, es un cementerio de ideas que una vez fueron soberanas, pero que han acabado siendo reemplazadas por otras nuevas.

24 L. VON RANKE, *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*, ed. Alfred Dove, Leipzig, Duncker & Humblot, 1888, p. 17.

**Historicismo**

En un principio, "historicismo" (como todos los ismos) fue un término que denotaba abuso. Cuando a finales del siglo XIX se acusaba a alguien de historicismo, se pensaba que hacía excesivo énfasis en el contexto histórico del pensamiento humano, por ejemplo, al negar la existencia de normas y valores intemporales o que los seres humanos puedan alzarse por encima de su tiempo y de su espacio. Así, "historicismo" se acercó a "relativismo". Pero desde Ernst Troeltsch (1865-1923) y Friedrich Meinecke (1862-1954), dos estudiosos alemanes que escribieron influyentes libros sobre el historicismo en el periodo de entreguerras, la voz *historicismo* se refiere también con menos hostilidad a una forma decimonónica de pensamiento que conquistó las mentes de miles de personas, especialmente en el mundo de habla alemana. Siguiendo a Meinecke, el rasgo distintivo de este historicismo era que interpretaba el mundo en términos de desarrollo (*Entwicklung*) e individualidad (*Individualität*). Por un lado, toda nación, toda idea y todo individuo debían ser comprendidos a partir de sus raíces históricas (desarrollo), una noción esta en parte responsable de los incontables museos y sociedades históricas que aparecieron en Alemania en el siglo XIX. Por otra parte, cada momento de este desarrollo tiene su carácter propio (individualidad), dependiente del espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) por el que esté influenciado, una idea que contribuyó a pensar que el pasado es siempre "extraño" en cierto sentido (apartado 2.4). Desde Troeltsch y Meinecke, los historiadores han debatido si los dos significados de historicismo se refieren a un único fenómeno (en concreto: si la tradición decimonónica propiciaba una forma de relativismo) o si lo mejor es mantenerlos separados.

En este sentido hacía precisamente referencia en el primer apartado de este capítulo a periodos como el Gótico y el Barroco, que tenían sus características propias y distintivas. Hay que admitir que este tipo de periodizaciones son muy útiles mientras se limiten a la arquitectura o la música. Pero ¿puede una sociedad en su conjunto ser plasmada por una sola idea? Más aún, ¿esas ideas tipo, si es que existen, se suceden unas a otras tan bruscamente como asumió la *Ideenlehre* (doctrina de las ideas) historicista? ¿No es el cambio un proceso mucho más complejo, en el que la continuidad en un nivel puede convivir perfectamente con la discontinuidad en otro? ¿No están actuando en la historia todo tipo de fuerzas, algunas más rápido que otras, algunas más tendentes al cambio y otras hacia la conservación? Y si es así, ¿está el pasado alguna vez tan inequívocamente concluso como afirma la primera perspectiva?, ¿no se

mezcla más bien lo concluso con lo no concluso? ¿Acaso se puede trazar de forma inequívoca el límite entre pasado y presente?

Los defensores del segundo punto de vista lo negarían: el pasado no es un desfile de épocas, sino una acumulación de capas, algunas de las cuales ya han concluido mientras las otras siguen en pie. Así, el historiador francés Fernand Braudel (1902-1985), en su famosa obra *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949),[25] distinguía entre procesos a largo, a medio y a corto plazo en la historia (*la longue durée*, *histoire conjuncturelle* e *histoire événementielle*). Como estos procesos tienen diferentes ritmos, en un nivel puede terminar una época sin que se hayan producido cambios esenciales en otro. Por ejemplo, se puede producir una revolución política sin que la estructura económica de la sociedad cambie con ello. ¿Significa esto que la estructura económica pertenece al presente mientras que el régimen político rechazado es algo del pasado? Esta cuestión se hizo incluso más apremiante cuando Braudel admitió posteriormente que la triple partición de *El Mediterráneo* tan solo era un primer borrador. De hecho, señaló que también existen capas intermedias, como las de lo inconsciente, que para Braudel era "terreno a medias del tiempo coyuntural y terreno por excelencia del tiempo estructural".[26] Cuantas más capas distinguía el historiador francés, más difícil era hablar sobre periodos delimitados de manera estricta. Quienes, como Braudel, reconocen una multiplicidad de capas en la historia solo pueden distinguir entre pasado y presente si restringen el alcance de esta distinción a un campo o una actividad claramente definidos (como economía, política, arquitectura, etc.). En cualquier caso, desde ambos puntos de vista, el de Ranke y el de Braudel, el pasado está concluso en el sentido de "finalizado", "terminado" o "completo". El pasado no solo es pasado en sentido cronológico, sino que su contenido tampoco forma parte ya del tiempo que llamamos presente.

25 Ed. en español: F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953. [N. de la T.]

26 F. BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, 1969, citado por la traducción al inglés de S. MATTHEWS, *On History*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 39 (ed. española: *Escritos sobre historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991).

## 2.4. El pasado extraño

Desde este pasado *concluso* solo hace falta dar un pequeño paso para alcanzar el pasado *extraño*, el pasado que se distingue del presente por su alteridad. Aunque probablemente muy pocos historiadores habrán leído *The Go-Between* (1953) de L. P. Hartley (1895-1972), muchos son los aficionados a citar una famosa frase de la novela: "el pasado es un país extraño".[27] La frase expresa de manera elocuente que Bach vivió en un mundo diferente del nuestro y que los constructores de las iglesias medievales tenían ideas completamente diferentes sobre religión y arquitectura que los turistas modernos o los conservadores del patrimonio. Pero ¿a qué se refieren los historiadores al hablar de alteridad o calidad de ajeno? ¿Qué hace extraño al pasado?

El historiador estadounidense Constantin Fasolt nos ofrece una respuesta. Para él, el pasado es, sencillamente, lo que las personas con seguridad en sí mismas consideran "passé". La diferencia entre el presente que nos resulta "familiar" y el que no lo es no es natural, sino que se construye. La crean las personas que dicen con seguridad y convencimiento: esto es el presente en el que queremos vivir, con el que queremos identificarnos o por el que queremos trabajar; lo demás es historia. Como dice Fasolt: "Reclamamos un lugar para nosotros mismos en el aquí y el ahora, y lo ponemos en oposición con el ahí y el entonces. Trazamos una linde alrededor de una parte de la realidad, lo llamamos el pasado y lo explotamos como la fuente del conocimiento en el que se especializan los historiadores. Ese es el acto fundador de la historia".[28]

Para Fasolt, confirman su tesis pensadores del Renacimiento como Petrarca (1304-1374) y Flavio Biondo (1392-1463), los primeros en hablar de los "tiempos oscuros" de la Edad Media. Fue algo bastante revolucionario, porque la expresión hacía saltar por los aires la unidad de la historia y la sustituía por una partición triple de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. De esta forma, el término no solo llamaba la atención sobre la discontinuidad de la historia, sino que también originó una ruptura entre un mundo que tenía en la más alta consideración la tradición y la autoridad eclesiástica, y otro de erudición humanista. Petrarca

27 L. P. HARTLEY, *The Go-Between*, Londres, Hamisch Hamilton, 1953, p. 9 (ed. española: *El mensajero*, Valencia, Pre-textos, 2004).

28 C. FASOLT, *The Limits of History*, *op. cit.*, p. 12.

y Biondo, dos hombres del Renacimiento cargados de convencimiento y seguridad en sí mismos, se distanciaron de un mundo que seguían conociendo muy bien pero que ya no querían dilatar, exactamente del mismo modo que Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se desvinculó en *El Príncipe* de la tradición cristiana, al redefinir la experiencia del político en términos seculares. "Transformaron cosas que parecían verdaderas de forma patente en algo del pasado y, por tanto, imposible de conocer sin un esfuerzo especial".[29]

Para el teórico de la historia holandés Frank Ankersmit, el pasado también es "extraño". Como hace Fasolt, toma sus ejemplos del Renacimiento italiano, pero a diferencia de lo que le sucede a Fasolt, para Ankersmit, el carácter extraño del pasado no surge en un acto de autoafirmación, sino en lo que cabría denominar una automutilación trágica. Pensemos, por ejemplo, en Francesco Guicciardini (1483-1540), el político e historiador florentino que registró la catástrofe de las Grandes Guerras Italianas (1494-1559). Guicciardini sabía ver con agudeza las consecuencias indeseadas de la acción humana, por ejemplo, la catástrofe en la que el duque de Milán Ludovico el Moro (1452-1508) había sumido a Italia en 1494 a resultas de una alianza con el rey francés Carlos VIII (1478-1534), un paso que pareció prudente en un principio, pero que se mostró desastroso a la larga. El propio Guicciardini experimentó en carne propia lo trágicas que pueden llegar a ser esas consecuencias indeseadas cuando aconsejó al papa Clemente VII (1478-1534) que se pusiera del lado de Francia en el conflicto que enfrentaba al emperador alemán Carlos V (1500-1558) y al rey de Francia, Francisco I (1494-1547). Los resultados no fueron demasiado buenos: Carlos V descargó su ira sobre Italia, lo que terminó en la conquista y el saqueo de Roma. El resentido Guicciardini escribió una *oratoria accusatoria* en la que se culpaba de la calamidad que había golpeado la ciudad. Había intentado dar consejo prudente, pero se había convertido en una plaga para el país, en un enemigo del propio Dios y del hombre. Según Ankersmit, tales crisis de identidad tienen como base la conciencia de que el pasado es "diferente". El carácter amenazadoramente extraño del pasado emerge cuando las personas se sienten divididas entre quienes eran y quienes son. Lo ajeno del pasado sale a la luz cuando personas como Guicciardini alzan las manos al cielo y se preguntan cómo han

29 Ibídem, p. 20.

podido ser tan insensatos de recomendar una alianza con Francia. En palabras de Ankersmit:

> La conciencia histórica moderna emerge de la experiencia de esta discrepancia entre la perspectiva del pasado y la del presente. […] Y es el reconocimiento de la discrepancia de nuestras invenciones (la perspectiva del pasado) y sus consecuencias indeseadas (solo visibles desde la perspectiva del pasado) el que separó pasado y presente.[30]

Para Ankersmit, la diferencia entre pasado y presente emerge cuando las personas se hacen conscientes de quiénes eran pero ya no son. El nacimiento del pasado no es más que "la experiencia traumática del historiador de haber entrado en un mundo nuevo" en "la conciencia de haber perdido irreparablemente y para siempre un mundo anterior".[31]

Aunque, por tanto, Fasolt y Ankersmit afirman que lo ajeno del pasado es una consecuencia de la acción humana, sus ideas son prácticamente contrarias acerca de la relación entre esta acción y su calidad de ajeno. Mientras que para uno la alteridad del pasado es una consecuencia de las *intenciones* de Petrarca y de Biondo (la manera deliberada en que estos hombres rompieron con la Edad Media), el otro cree que las *consecuencias indeseadas* de las acciones de Ludovico y Guicciardini fueron las que crearon una cesura entre pasado y presente. La audacia con la que los hombres del Renacimiento de Fasolt reclaman su lugar en la historia, al declarar con convencimiento y seguridad que el pasado es *passé*, contrasta pronunciadamente con la forma en que Ankersmit ve a esos mismos hombres del Renacimiento descubriendo que ya no están de acuerdo con ellos mismos y que a partir de ese momento deben vivir con el dolor de un pasado amputado.

## 2.5. El pasado presente

Si lo anterior enseña algo, es que no podemos usar una frase como "el pasado es un país extraño" sin reservas. Tendremos que distinguir entre el pasado cronológico y el concluso, y deberemos concretar a qué nos referimos al hablar de pasado concluso. Al fin y al cabo, no todo lo que pertenece cronológicamente al pasado ha dejado de existir. Aunque la

30 F. ANKERSMIT, *Sublime Historical Experience*, *op. cit.*, pp. 357-358.

31 Ibídem, p. 265.

era barroca ha terminado, la música de Bach sigue viva. El Gótico ya no es un estilo arquitectónico actual, pero la iglesia medieval con la que empezamos sigue alzándose con orgullo en el centro del pueblo. Por tanto, no tiene demasiado sentido decir que todo el pasado cronológico es "extraño" o "diferente". Es necesario concretar: ¿*Qué* pasado percibimos como diferente del presente?, ¿este pasado extraño siempre es un pasado concluso o puede, de forma consciente o inconsciente, seguir frecuentando el aquí y ahora como "pasado que no quiere pasar" (Ernst Nolte)?[32]

Por distintos motivos, los teóricos de la historia han optado por distinguir el *pasado presente* junto con el pasado cronológico, concluso y extraño. Volvamos a la iglesia medieval, con su rico interior de los siglos XVII y XVIII. Es una reliquia de un pasado que ha terminado en sentido cronológico, pero que sigue presente en lo material. En los últimos años, esta presencia material del pasado se ha convertido en un importante centro de interés, especialmente en el marco de los estudios y la custodia del patrimonio. La UNESCO define el patrimonio como "el legado que recibimos del pasado, que vivimos en el presente y que transmitiremos a las generaciones futuras".[33] Aunque esta definición amplia ha tenido sus vicisitudes, indica con claridad que el pasado sigue siendo presente mientras visitemos iglesias antiguas, toquemos música antigua o nos rodeemos de antigüedades.

Ese legado también puede ser inmaterial. Un ejemplo claro es la tradición musical con la que estoy en deuda al tocar a Bach. Antes o después, toda persona interesada por la música clásica descubrirá a Bach, de igual modo que todo aquel que dé lecciones de órgano se encontrará en algún momento con el *Pequeño libro de órgano*. Todos los feligreses de Europa Occidental saben cómo cantar himnos de tiempos antiguos. ¿Y

32 E. NOLTE, "Vergangenheit, die nicht vergehen will: eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte", *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (6 de junio de 1986) (disponible en línea: http://www.1000dokumente.de/index.html?c= dokument_de&dokument=0080_nol&object=translation&st=&l=de) [Consulta: 11 de no-viembre de 2015].

33 Cita en español de fuentes de la UNESCO *online* (http://www.unesco.org/new/es/santiago/culture/world-heritage/) [Consulta: 11 de noviembre de 2015]. Cita del libro original: J. CARMAN y M. L. STIG SØRENSENS, "Heritage Studies: An Outline", en M. L. STIG SØRENSENS y J. CARMAN, *Heritage Studies: Methods and Approaches*, Londres / Nueva York, Routledge, 2009, p. 12.

no estamos todos nosotros influenciados, en cuestión de música y religión, positiva y negativamente, por nuestros padres y compañeros? Las tradiciones (sobre las que hablaré con más detalle en el apartado 4.4) tal vez sean las formas más visibles de legado inmaterial, porque cuidan conscientemente de un vínculo con el pasado. Pero las ideas, las costumbres y los hábitos del pasado también siguen vivos inconscientemente en el presente. En ocasiones, las personas que han recibido una educación religiosa pretenden haber dejado esas enseñanzas atrás. Pero cuanto más empeño usan para negarlo, menos probable es que hayan podido desterrar realmente esa educación religiosa de sus vidas. ¿Acaso no obsesiona el pasado al presente de formas más sutiles que lo que sugieren términos como *concluso* y *extraño*? ¿No son los hombres en parte, como veremos en el capítulo 4, un producto del pasado?

Al hablar de tales influencias inconscientes del pasado en el presente, el filósofo estadounidense de la historia Dominick LaCapra utiliza el término psicológico de *transferencia*, esto es, el desplazamiento de sensaciones de un contexto a otro diferente. ¿No tienden muchas veces los biógrafos a imitar a su objeto de estudio? ¿No adoptan muchos historiadores inconscientemente patrones e ideas de las personas sobre las que escriben?

> Así que, para mí, la transferencia es básicamente una implicación en los problemas que uno estudia, una implicación que supone repetición, en el discurso o enfoque propios, de fuerzas o movimientos activos en dichos problemas. La transferencia se produce en relaciones entre personas (por ejemplo, estudiantes, especialmente de posgrado, y profesores) y lo que tal vez sea más interesante (porque está menos desarrollado) en la relación propia con el objeto o estudio en sí. Cuando se estudia algo, se tiene cierta tendencia a repetir los problemas que se están estudiando. Siempre se produce algo parecido a la transferencia.[34]

Un ejemplo llamativo de ese tipo de transferencia es el que nos ofrece el teórico holandés de la historia Eelco Runia. En 2002, asistió a una reunión dedicada a la investigación oficial abierta por el Gobierno holandés en 1996 sobre la caída de Srebrenica (1995) y el papel de los soldados holandeses que debían proteger este enclave musulmán frente

34 D. LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 142.

a los serbios bosnios. Esto es lo que escribió Runia sobre el presidente del comité de investigación, el historiador Hans Blom:

> Mientras escuchaba al profesor Blom, me llamó la atención que las palabras con las que describió, explicó y defendió su proyecto se parecían enormemente a las que utilizaron en 1993, 1994 y 1995 las autoridades políticas y militares para hablar sobre la misión holandesa en Bosnia. "Sabíamos", dijo Blom, "que nuestra empresa era muy peligrosa" y que "nos arriesgábamos a un resultado enormemente trágico", "teníamos que construir cosas desde cero", "no estaba claro si podríamos reunir recursos suficientes", etc.[35]

Lo que sugiere Runia es que los historiadores habían escuchado con tanta atención al personal del ejército que comenzaron a adoptar, seguramente sin darse cuenta, su lenguaje y a imitar sus metáforas. No vamos a decidir aquí lo plausible de esta afirmación (se han ofrecido explicaciones alternativas para las frases utilizadas por Blom), en cualquier caso, el párrafo ofrece un ejemplo llamativo de la forma que puede adoptar la transferencia. A su vez, esa transferencia, o "procesamiento paralelo" por utilizar la terminología de Runia, ilustra de forma contundente que el pasado no siempre se puede considerar "concluso". Preston King está en lo cierto: "El pasado no es presente *cronológicamente*. Pero no hay forma de escapar del hecho de que gran parte de él lo es *en esencia*".[36]

## 2.6. La construcción del pasado

Y bien, ¿dónde nos deja todo esto? Al comienzo de este capítulo, decía que en el lenguaje cotidiano, "el pasado" es sinónimo de "realidad histórica". Al hablar de "el pasado" se suele pensar en un mundo que existió en algún momento anterior del tiempo. Así, si al entrar en la iglesia medieval de mi pueblo susurro "¡Qué magnífico tesoro del pasado!", lo más seguro es que utilice "pasado" para referirme al primer cuarto del siglo XIV, cuando se construyó el edificio, o a 1599, el año que aparece en un fresco que decora la cripta en recuerdo de las importantes remodelaciones llevadas a cabo a finales del siglo XVI. De igual manera, si se

35 E. RUNIA, *Moved by the Past: Discontinuity and Historical Mutation*, Nueva York, Columbia University Press, 2014, p. 18.

36 P. KING, "Thinking Past a Problem", art. cit., p. 52.

puede afirmar que las personas están modeladas por su relación material con el pasado, "el pasado" en cuestión es la realidad histórica en que nacieron y crecieron esas personas.

Aun con todo, hay dos motivos por los que "el pasado" no puede ser puesto en ecuación con "realidad histórica". El primero de ellos es que la realidad histórica ya no existe. Aunque todavía tenemos entre nosotros reliquias de esa realidad (la iglesia medieval, el órgano del siglo XVII, los manuscritos de las composiciones de Bach), el mundo en que aparecieron esas reliquias ha desaparecido para siempre. La realidad histórica "no puede ser observada y no hay motivo alguno para pensar que los restos que tenemos de ella constituyan en sí mismos lo que podríamos considerar copias puras de la realidad pasada".[37] En consecuencia, lo único que podemos decir al respecto es que esa realidad es hipotética, inferida a partir de reliquia, basada en recuerdos o enraizada en fantasías sobre un pasado que se amolda a nuestros propósitos.

Cuando, en ocasiones, los teóricos de la historia hablan sobre "la construcción del pasado", lo hacen precisamente para subrayar este punto. Sin negar que el pasado en cuanto realidad histórica existió *en sí* como tal una vez, argumentan que todo lo que los hombres dicen, piensan o sienten *sobre* esa realidad está "construido" en su imaginación a partir de información, reliquias, ideas y emociones existentes en el presente. El pueblo medieval que imagino alrededor de la iglesia gótica, la forma en que creo que Bach hubiera interpretado "El año viejo ha pasado" o el mundo que los historiadores tratan de construir pieza a pieza a partir de incontables fragmentos de información son construcciones basadas en lo que existe aquí y ahora (consulte el capítulo 7). Por muy real que pueda ser ese "pasado" en sus efectos sobre el presente (como veremos en especial en el capítulo 4), todo lo que se dice sobre él está mediado por recuerdos, sensaciones, historias y argumentos del tiempo presente.[38]

37 W. H. WALSH, "Truth and Fact in History Reconsidered", *History and Theory*, 1977, suplemento 16, p. 54.

38 Esto es incluso cierto para el pasado cronológico, dado que, al menos históricamente, las cronologías adoptan formas y tipos diferentes. Véase D. ROSENBERG y A. GRAFTON, *Cartographies of Time*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 2010.

Un segundo motivo para no hacer equivalentes "pasado" y "realidad histórica" viene dado por los adjetivos con los que nos hemos encontrado en los apartados anteriores. Si al "pasado" se le otorgan adjetivos como "concluso", "extraño" y "otro", es que el pasado en cuestión no es tan solo "realidad de algún momento anterior del tiempo", sino la parte de historia que, desde un punto de vista contemporáneo, se presenta como "conclusa", "extraña" o "diferente del presente". Así, en la famosa frase de Hartley "El pasado es un país extraño. Allí las cosas se hacen de otra manera", el pasado es como un prado vallado poblado por extrañas especies de animales. Probablemente, esta metáfora tocara a muchos, no porque vivieran la historia en general como "diferente" o "ajena", sino porque tuvieran la sensación de que la mejor forma de tratar los temas en los que estaban trabajando o por los que estaban interesados fuera con una elevada sensibilidad hacia lo individual, lo diverso y el cambio. De esta manera, aunque "el pasado" suele referirse a "realidad histórica", todo lo que se dice sobre él es cuestión de inferencias o hipótesis construidas a partir de reliquias, recuerdos e influencias del aquí y ahora. Como concluye King: "El pasado, en sentido estricto, nunca se ve, sino que se supone, y una evidencia como la que tenemos en el presente puede explicarse de acuerdo con esa suposición".[39]

Si esto es cierto, se plantea una pregunta obligada: ¿Qué impulsa a las personas a interesarse por el pasado? ¿Cómo me relaciono con el pasado, en uno o varios de los sentidos que hemos distinguido, cuando me siento ante el órgano del siglo XVII en la iglesia del siglo XIV y escucho con oídos del siglo XX los sonidos que hago salir del instrumento? Si en este capítulo hemos mirado al "pasado", en el siguiente analizaremos qué tipos de relaciones mantienen los hombres con ese pasado y, a partir de ellos, desarrollaré un modelo que nos servirá como marco de trabajo para el resto del libro.

39 P. KING, "Thinking Past a Problem", art. cit., p. 47.

## Para seguir leyendo

GALLOIS, W., *Time, Religion and History*, Harlow, Pearson Longman, 2007.

HOLLANDER, J., H. PAUL y R. PETERS (eds.), *Historical Distance: Reflections on a Metaphor, History and Theory*, 2011, número temático 50.

LORENZ, C., y B. BEVERNAGE (eds.), *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

SCHIFFMAN, Z. S., *The Birth of the Past*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 2011.

# 3. Relaciones con el pasado

## 3.1. En el mercadillo

Imagine que está disfrutando de una agradable mañana de sábado, dando un agradable paseo por un mercadillo. Hay un poco de todo a la venta: jarrones, azulejos decorativos, teteras, viejos discos, figuritas de cerámica y curiosos *souvenirs* de quién sabe dónde. Hubo un momento en el que todos estos cachivaches fueron tan importantes que estuvieron colgados bien a la vista de una pared o presidiendo una mesa. Hubo un momento en el que fueron expresión de algo que habían vivido, admirado o valorado sus propietarios. Esto es así porque las cosas crean identidad. Por utilizar las palabras del antropólogo británico Daniel Miller: enséñame tu casa y te diré quién eres.[40] El interior del hogar refleja lo que nos parece importante. Qué ironía que todas esas cosas (la foto enmarcada de un paisaje montañoso suizo, un cazo de sopa con el nombre "Anna") no valgan ahora casi nada. Da lo mismo lo importantes que fueran esos objetos en una vida anterior. La pregunta es, ¿qué significado pueden tener ahora esas cosas para otras personas? Fíjese bien en los hombres y las mujeres que pasean entre los puestos, con la vista clavada en ellos. ¿Qué los atrae de una novela manoseada que en su día fue un entrañable regalo de cumpleaños? ¿Y de esa madriguera de conejos que un diligente abuelo talló en madera para su nieto más pequeño?

Por supuesto, el motivo puede ser *económico*. En todo mercadillo hay alguien que espera encontrar a precio de ganga un grabado original del siglo XVIII, con la intención de vender luego la ilustración a un anticuario o a un marchante que conozca su verdadero valor. El grabado también puede tener atractivo *estético*. "Qué bonito es eso", piensa alguien, "no estaría nada mal tener ese antiguo paisaje urbano colgado en el salón". Un tercero coge la imagen y se hace preguntas que dan muestra de un deseo de *conocer* o *comprender*. ¿Por qué casi todos los

40 D. MILLER, *The Comfort of Things*, Cambridge / Oxford, Polity Press, 2008.

paisajes urbanos del siglo XVIII se pintaban a vista de pájaro? O, ¿por qué había tantas de estas ilustraciones, que hasta terminan en venta en un mercadillo cualquiera? Y por si todos estos intereses no fueran suficientes, podría haber también alguien interesado en el grabado por motivos *políticos*. Por ejemplo, un concejal que quisiera impresionar a sus homólogos de la comarca presumiendo del pasado de gloria de su localidad.

El mercadillo ilustra a pequeña escala el propósito principal de este capítulo: las personas tienen diferentes motivos para interesarse por el pasado (esto es, el "pasado construido" del capítulo anterior) y, en consecuencia, tienen también diferentes relaciones con el pasado. Pero aunque políticos, libreros e historiadores pueden mirar al pasado desde diferentes perspectivas, todos ellos mantienen, a su propia manera, varias relaciones con el pasado. Por tanto, después de la reflexión sobre "el pasado" que hemos llevado a cabo en el capítulo 2, es importante examinar ahora qué significa afirmar que mantenemos "relaciones" con el pasado. ¿Qué tipos de relaciones son esas? ¿Cómo se pueden distinguir esas relaciones? ¿Experimentan cambios? ¿Qué diferencias y semejanzas hay entre este modelo de relaciones con el pasado y otras tipologías alternativas del pensamiento histórico?[41]

## 3.2. Las relaciones y sus propósitos

Jörn Rüsen nos ofrece una herramienta posible para interpretar los diferentes motivos que tienen las personas para visitar un mercadillo de antigüedades. En 2005, este teórico de la historia alemán propuso un modelo que distinguía cinco dimensiones del pensamiento histórico. Todo pensamiento histórico, afirma Rüsen, comienza con una operación *semántica*, en la que se definen palabras como *historia* y *pasado*. A continuación, Rüsen distingue una dimensión *cognitiva* que se corresponde con una necesidad de conocimiento sobre el pasado. En cuanto este conocimiento se registra y transmite, por ejemplo en forma de relato, pasa a primer plano un aspecto *estético*. La dimensión *retórica*, por su parte,

41 Amplío aquí H. PAUL, "Relations to the Past: A Research Agenda for Historical Theorists", *Rethinking History*, avance publicado en línea (23 de junio de 2014) en http://dx.doi.org/10.1080/13642529.2014.927615 [Consulta: 28 de noviembre de 2015].

alude a las lecciones que tal narración histórica quiere dar a sus lectores. Por último, Rüsen señala una dimensión *política*, esto es, los rasgos conservadores de un relato que presenta la historia de forma que las personas pueden hacer muy poco por cambiarla, o la connotación progresista de aquellos relatos que presentan la historia como un proceso constante de emancipación. Rüsen distingue estas cinco dimensiones principalmente para confirmar lo que generaciones anteriores de teóricos de la historia no siempre vieron claro, en concreto, que el pensamiento histórico no solo se centra en conocer y comprender, sino que suele servir a varios propósitos al mismo tiempo.[42]

En un artículo de 2008, Mark Day, un colega británico de Rüsen, habla con algo más de detalle sobre la existencia de varias "relaciones con el pasado". Al hablar de relaciones se refiere a la existencia de diferentes modos de conexión con el pasado (con lo que el pasado hace a las personas y lo que las personas tratan de encontrar en ese pasado). Al igual que Rüsen, Day subraya que estas relaciones interactúan entre sí y que nunca están aisladas unas de otras. Al diferenciar varias relaciones con el pasado, ambos autores destacan que el pensamiento histórico no se limita a tener un aspecto cognitivo o epistemológico (como si los relatos sobre días pasados girasen exclusivamente en torno al conocimiento del pasado), sino que aglutina también dimensiones morales, políticas y estéticas. Como expone Day: "El argumento tiene como premisa la relevancia filosófica de las relaciones epistémicas apuntadas y acaba mostrando que hay otras relaciones más que se basan, subyacen o están intrincadas de alguna otra forma con la epistemología historiográfica".[43]

De esta manera, ¿qué tipos de relaciones con el pasado tenemos? Siguiendo el ejemplo de Day y a partir de Rüsen, podemos distinguir al menos cinco relaciones:

1. *Epistémica* (del griego *epistèmè* que significa más o menos 'conocimiento'): ¿Qué ocurrió en el pasado? Piense en el grabado del siglo XVIII de nuestro mercadillo e imagine que es una vista de la ciudad alemana de Münster. En tal caso, la pregunta po-

42 J. RÜSEN, *History: Narration, Interpretation, Orientation*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2005, pp. 132-135. Véase también la obra reciente de Rüsen en alemán: *Historik: Theory der Geschichtswissenschaft*, Colonia / Weimar / Viena, Vöhlau Verlag, 2013, pp. 66-78.

43 M. DAY, "Our Relations with the Past", *Philosophia*, 36 (2008), p. 418.

dría ser: ¿Qué convirtió a Münster en un centro comercial tan próspero en la Edad Media? ¿Hasta qué punto se puede atribuir esa prosperidad económica a las alianzas estratégicas que adoptó Münster con ciudades como Osnabruck, Dortmund, Soest y Lippe a mediados del siglo XIII?

2. *Moral*: Según la economista estadounidense Deirdre N. McCloskey, los centros comerciales europeos como Münster florecieron gracias a virtudes cívicas como la diligencia, el coraje, la responsabilidad y la formalidad.[44] ¿Qué hace a este paradigma moral más o menos convincente? ¿Cuáles son sus lados negativos?

3. *Política*: El concejal al que aludía en el apartado anterior quiere extraer beneficio de la reputación de Münster como destacada ciudad comercial alemana. Para él, el pensamiento histórico está subordinado a fines políticos. Lo que él se pregunta es qué pueden aportar los relatos sobre el pasado a la cohesión social o cómo pueden servir para consolidar posiciones de poder en el presente.

4. *Estética*: Una guía está mostrando a un grupo de turistas la ciudad de Münster. No solo les llama la atención sobre el ayuntamiento del Gótico tardío donde se firmó la Paz de Münster de 1648, sino también sobre las hermosas casas de la plaza *Prinzipalmarkt*, con sus característicos aleros y arcadas. Lleva al grupo por los mejores lugares para hacer fotos porque sabe que los turistas aprecian mejor la arquitectura histórica si esta les transmite la sensación de belleza.

5. *Material*: Toda persona que haya crecido en Münster ha recibido enseñanzas sobre la ciudad y su pasado. Esos habitantes no solo estudian o admiran el pasado de la ciudad sino que, hasta cierto punto, son producto de ese pasado; de la misma manera que todo el mundo está influido, en mayor o menor medida, por las tradiciones y las costumbres del tipo que el apartado 2.5 recogía en la categoría de "pasado presente".

Dos aspectos llaman la atención de esta lista. En primer lugar, que no pretende ser exhaustiva. Así, por ejemplo, también podríamos distin-

44 D. N. McCLOSKEY, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 2006.

guir una relación económica con el pasado (como muestran las tiendas del centro de la ciudad que hacen caja con el pasado, vendiendo "antiguos recuerdos alemanes", o los libreros de viejo que lo que más aprecian en un paisaje urbano del siglo XVIII es su valor económico), una relación psicológica (¿cómo repercute en una persona crecer en una zona de clase trabajadora de Münster?) y, tan solo por citar algún ejemplo más, una relación religiosa (en la iglesia de San Lamberto aún se pueden ver las aulas en las que se exhibieron los cadáveres de los anabaptistas que habían alarmado a toda Europa al sembrar el caos en la ciudad en 1534). Por tanto, si este libro se centra en las cinco relaciones recogidas en la lista, es porque desde el siglo XIX los teóricos de la historia les han dedicado mucha más reflexión a ellas cinco, y no porque las relaciones económica, psicológica o religiosa con el pasado sean de menor importancia. Al contrario, como ilustra el poema de Cavafis del prólogo, se podría escribir un estudio fascinante sobre las relaciones psicológicas que mantienen las personas con el pasado (consulte el cuadro de texto "Memoria").

**Memoria**

Desde que el historiador francés Pierre Nora publicara su monumental *Les lieux de mémoire* (7 vols., 1984-1992), han proliferado los estudios de la memoria dentro y fuera de los estudios históricos. La pregunta filosófica planteada por esta rama floreciente de estudio es si "historia" y "memoria" se pueden separar tan radicalmente como los historiadores han acostumbrado a pensar (o esperar). Uno de los primeros en responder de forma negativa a esta pregunta fue el historiador norteamericano Patrick H. Hutton en su libro *History as an Art of Memory* (1993). "El núcleo de mi argumento gira en torno al principio de que el arte, o la belleza si se quiere, de la moderna erudición histórica descansa en su esfuerzo por captar memoria e historia en equilibrio, como una acción recíproca entre repeticiones de tradición y reminiscencias de historia"*. El historiador israelí Joseph Mali va un paso más allá en su libro, de título polémico, *Mythistory* (Chicago, University of Chicago Press, 2003). En él, pone en cuestión, por motivos muy parecidos, la distinción tradicional entre "historia" y "mito". Hutton y Mali apuntan a una dimensión *material* y *psicológica* del pensamiento histórico. Aunque estas dimensiones no encajan con comodidad en las imágenes propias (anteriores) de erudición histórica, su presencia no anula automáticamente toda distinción entre historia y memoria o historia y mito. Lo distintivo de los géneros, como expondrá el capítulo 11, no depende de la presencia de relaciones, sino de su peso relativo.

* P. H. HUTTON, *History as an Art of Memory*, Hanover, NH, University Press of New England, 1993, p. xxii.

En segundo lugar, la lista se corresponde claramente con tipos ideales. Aunque se pueden *distinguir* las relaciones en la teoría, no se las puede *separar* en la práctica. Es algo que se ve claramente en los ejemplos anteriores. Cuando la guía de la iglesia de San Lamberto cuenta una fascinante historia sobre los revolucionarios anabaptistas, su relato es una expresión de su relación estética con el pasado. Pero su vívido relato también reviste un aspecto económico: un frío informe sobre acontecimientos no le traería mucho dinero. Su historia también transmite conocimiento histórico (relación epistémica) y tiene una dimensión política y religiosa en cuanto la guía da a entender lo que opina sobre sectas religiosas como la de los anabaptistas. Por esto, las relaciones con el pasado no se encuentran nunca aisladas: solo se las puede distinguir conceptualmente, como hago yo en este libro.

Si la lista consta de distinciones de tipos ideales –esto es, de distinciones que no se encuentran nunca en las fuentes históricas, pero que sí permiten analizar ese material–, ¿cómo podemos distinguir esas relaciones unas de otras? La respuesta a esta pregunta es que todas las relaciones, excepto la material (sobre la que me extenderé un poco más adelante), se centran en uno o varios *propósitos* concretos. Prácticamente todas las relaciones con el pasado se caracterizan por uno o varios bienes que las personas esperan obtener a través de ellas. Puede tratarse de conocimientos sobre la naturaleza humana o de nuevas perspectivas sobre conexiones de causalidad, o bien, de placer o beneficio económico. Algunos de los turistas que contratan una visita guiada por Münster bombardearán a nuestra guía con preguntas, porque quieren saber más sobre el pasado de la ciudad. Otros la seguirán por sus calles porque quieren disfrutar de un bonito recorrido por las casas del siglo XVII del centro urbano o porque quieren matar el tiempo con una excursión (el pasado también ofrece entretenimiento). Por tanto, la naturaleza de su relación con el pasado está determinada por el propósito que quieren lograr. La tabla 3.1 presenta de forma esquemática esta conexión entre relaciones y propósitos.

Tabla 3.1. Una tipología de las relaciones con el pasado

| *Relación* | *Propósitos* |
|---|---|
| Epistémica | Conocimiento, comprensión |
| Moral | Bien, justicia |
| Política | Ejercicio de poder, toma de decisiones |
| Estética | Belleza, coherencia |
| Material | |

Sin duda, el lector se preguntará por qué la última fila de la columna derecha está vacía. ¿Es que la relación material con el pasado no muestra características distintivas? Por supuesto que lo hace. Pero a diferencia de las demás relaciones que acabamos de distinguir, la material no se caracteriza por una actividad teleológica; es decir, no se puede definir en términos de propósitos que las personas pretendan llevar a cabo ni de bienes que deseen adquirir. La relación material es una relación *no teleológica* porque es una relación de deuda y dependencia. Gira en torno a lo que el pasado hace a las personas y no a lo que las personas hacen con el pasado. La relación material se refiere a la forma en que el pasado influye a las personas: dónde y en qué circunstancias han nacido, qué tipo de educación reciben y qué tipo de visión del mundo les transmiten sus padres y profesores. En cierto sentido, por tanto, la relación material precede a todas las demás; por ejemplo, hay una relación material mucho antes que pueda llegar a existir una relación epistémica. Por este motivo, la relación material con el pasado será la primera que examinemos con detalle en el próximo capítulo.

Contemplando la tabla 3.1 podríamos preguntarnos también por qué todas las relaciones, salvo la material, están caracterizas por varios propósitos. Esto es así porque los adjetivos "epistémico", "moral" y todos los demás son lo bastante amplios como para incluir una serie de propósitos relacionados en un mismo enunciado. Pensemos, por ejemplo, en la relación epistémica. Hay filósofos de la ciencia que han intentado establecer un solo propósito unívoco para esta relación. La relación epistémica, afirman, gira en torno a la adquisición de creencias ciertas sobre la realidad. Otros prefieren centrarse en el conocimiento, intentando demostrar que todo lo que se categoriza como "relación epistémica" se puede reducir a su adquisición. Pero el problema es entonces que o bien el término *conocimiento* se utiliza de una forma demasiado estricta (en cuanto excluye el propósito relacionado de la comprensión)

o bien se define de una manera tan amplia (para incluir la comprensión) que se convierte en un concepto baúl.

Para ilustrar la afirmación de que las relaciones con el pasado rara vez se pueden reducir a un único propósito, continuaremos con la distinción entre conocimiento y comprensión, o entre el "saber el qué" (conocimiento) y el "saber el por qué" (comprensión). Tomaremos como ejemplo el asesinato de Julio César (100-44 a. C.), el gobernante romano que avivó la imaginación de muchos escritores y dramaturgos, y que sigue atrapando a algunos historiadores, entre ellos, el académico norteamericano John T. Ramsey quien en un artículo de 2008 se preguntaba a qué hora se reunieron los asesinos de Julio César los idus de marzo del año 44 a. C. El propósito epistémico de esta pregunta es obtener un conocimiento de tipo bastante fáctico. Ramsey muestra de forma bastante convincente que los senadores que asesinaron a César no se reunieron al amanecer, entre las seis y las siete de la mañana como se había pensado frecuentemente, sino algunas horas más tarde, entre las ocho y las nueve. Lo que mejor definiría este tipo de conocimiento, como el conocimiento de la edad de César en el momento de su muerte (cincuenta y cinco) o sobre el lugar donde murió (la Curia Pompeyana de Roma), sería la expresión "saber el qué".

Si bien este primer tipo de conocimiento se suele poder resumir en una serie de proposiciones sencillas, no ocurre lo mismo con el "saber el por qué". "Saber el por qué" es un propósito más complejo, porque supone conocer causas, relaciones y conexiones. Para comprender el asesinato, Ramsey deberá descubrir los motivos de los senadores romanos, conocer lo que él llama "la sofisticación de la conjura que se formó para asesinar a Julio César" y conocer en profundidad "las rutinas de un día cualquiera en Roma". ¿Era habitual convocar al Senado a primera hora de la mañana? ¿Era probable que César hiciera esperar a los senadores hasta que terminara la ceremonia del sacrificio? ¿Qué posibilidad había de que algún senador se acercara a felicitar al hijo del senador Casio por su mayoría de edad al despuntar el alba?[45] Para comprender la situación de esta forma hace falta conocimiento, pero además hay que estar pro-

45 J. RAMSEY, "At What Hour Did the Murderers of Julius Caesar Gather on the Ides of March 44 BC?", en S. HEILEN *et alii* (eds.), *In Pursuit of Wissenschaft: Festschrift für William M. Calder II zum 75. Geburtstag*, Hildesheim / Nueva York, Geor Olms Verlag, 2008, p. 352.

fundamente familiarizado con las fuentes, tener opiniones sólidas y ser capaz de establecer conexiones.

Aunque la relación entre conocimiento y comprensión es objeto de profundo debate, hoy en día los filósofos de la ciencia están menos dispuestos a reducir estos propósitos a un único denominador común. En lugar de ello, hablan en plural sobre propósitos epistémicos, bienes epistémicos o valores epistémicos. La cuestión no se ha decidido, pero parece seguro afirmar que la relación epistémica puede incluir los propósitos del conocimiento y los de la comprensión. Las personas tienen una relación epistémica con el pasado cuando desean obtener conocimiento o comprensión sobre la realidad histórica.[46] Lo mismo sucede con las demás relaciones de la tabla 3.1, que no están caracterizadas por un propósito único, sino que dan cabida a varios propósitos conectados entre sí. La relación política con el pasado, por ejemplo, incluye tanto una legitimación histórica rudimentaria de las relaciones de poder contemporáneas como inspiración histórica para procesos actuales de toma de decisiones. De este modo, las relaciones "epistémica" y "política" son racimos de propósitos o categorías que pueden integrar varios objetivos.

Al mismo tiempo, debemos tener presente que un término como "epistémico" tiene implicaciones normativas y se basa en definiciones contemporáneas de "conocimiento" y "comprensión". Para diferenciar significativamente la relación epistémica con el pasado de las relaciones morales y políticas que las personas mantienen con el pasado, hay que definir de forma inequívoca todas esas relaciones. No conviene convertir la relación epistémica en un concepto amplio que incluya todo lo que en algún momento se ha tenido por conocimiento o comprensión. En lugar de ello, quien debe definir los propósitos epistémicos es el usuario del modelo. Por tanto, el modelo presentado en este apartado vuelve a ser un modelo de tipos ideales, es decir, un modelo que no hace afirmaciones sobre el contenido del pensamiento histórico en periodos concretos, sino que proporciona categorías que nos permiten distinguir diferentes dimensiones del pensamiento histórico. Su finalidad es trazar paradigmas de los tipos de propósitos que persiguen las personas al relacionarse con el pasado.

46 Encontrará una introducción en S. R. GRIMM, "Understanding", en S. BERNECKER y D. PRITCHARD (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology*, Nueva York / Abingdon, Routledge, 2011, pp. 84-94.

## 3.3. Un modelo heurístico

Como he apuntado antes, estas relaciones con el pasado servirán como marco de referencia para el resto del libro. En cada capítulo examinaremos una relación con el pasado (la relación epistémica ocupará incluso tres capítulos) y dará ejemplos que ilustren lo que han afirmado los teóricos de la historia sobre la relación en cuestión. Esos ejemplos no solo se tomarán de estudios históricos, sino de diferentes ámbitos de pensamiento histórico, académico y no académico, en Europa, Asia y Australia, recientes y de hace mucho tiempo. El modelo pretende ser universal, poderse aplicar a todo tipo de pensamiento histórico, desde la antigua China de la dinastía Han (en la que Sima Qian [aprox. 145 – aprox. 86 a. C.] produjo sus *Shiji*) o la Hipona norteafricana (donde Agustín escribió *La ciudad de Dios*; consulte el apartado 1.2), hasta la Gotinga del Setecientos (donde Johann Christoph Gatterer [1727-1799] puso en práctica su historia universal) o la historia subalterna concebida originalmente en el sur de Asia, en los años ochenta del siglo XX. Esto es así porque el hombre, entonces y ahora, siempre ha tenido relaciones con el pasado, por más que los propósitos perseguidos por las personas y los medios utilizados para conseguir esos objetivos puedan diferir entre culturas, generaciones e incluso individuos.

Estos modelos tan independientes del tiempo son habituales en los estudios históricos y en la teoría de la historia. Así, los historiadores que pretenden comprender los estilos de liderazgo suelen consultar a Max Weber (1864-1920). Este sociólogo alemán estableció una distinción entre liderazgo burocrático y carismático, dos categorías amplias que si bien no pretenden hacer afirmaciones de peso sobre el liderazgo del emperador chino Gaozu de Han (muerto en 195 a. C.), del abad del Císter Bernardo de Claraval (1090-1153) o del rey de Nepal Pratap Singh Shah (1751-1777), sí sirven a los historiadores para discernir las peculiaridades de esos líderes chinos, franceses o nepalíes, en cuanto distinguen a grandes trazos los distintos estilos de liderazgo. Esta tipología weberiana de estilos de liderazgo tiene el mismo carácter típico-ideal que el modelo que he presentado en este capítulo: no ofrece una teoría ni hipótesis que *describan* la realidad, sino que es *heurística*, en cuanto quiere facilitar el análisis de la realidad mediante unas cuantas distinciones sencillas. La sencillez y la utilidad de estas distinciones están estrechamente relacionadas. Esto puede sonar paradójico, porque los historiadores tienden a estar especialmente interesados en variantes

complejas, mutaciones históricas y mezclas inesperadas de estilos de liderazgo. Pero la cuestión es que esas mutaciones, variantes y mezclas solo se pueden reconocer e identificar como tales si se distinguen *conceptualmente* esos dos estilos. Por tanto, los modelos de tipos ideales como el de Weber no desempeñan su función heurística a través de diferenciaciones que sean específicas de un tiempo o lugar, sino a través de conceptos generales, abstractos e independientes del contexto.

Lo mismo podemos decir de nuestro modelo de relaciones con el pasado. El modelo no hace afirmaciones de peso sobre la naturaleza del pensamiento histórico, sobre propósitos que se persigan en todos los tiempos ni sobre el peso relativo de las diferentes relaciones. El modelo únicamente afirma que el pensamiento histórico suele constar de diferentes dimensiones, que se corresponden con diferentes propósitos a los que las personas aspiran al tratar con el pasado. De esta manera, el usuario del modelo debe especificar para cada caso práctico concreto (los *Shiji* de Sima Qian, la *Universalgeschichte* de Gatterer o las guías urbanas de Münster) qué propósitos se persiguen y qué valor se les atribuye. El modelo de las relaciones, por tanto, es independiente del contexto. Y no lo es porque haga afirmaciones ambiciosas sobre características universales del pensamiento histórico, sino porque se limita a ofrecer una tipología libre de pretensiones de los tipos de relaciones que las personas pueden tener con el pasado y cuyo contenido puede diferir de un caso a otro.

Aun así, no resulta del todo claro si esta tipología de relaciones con el pasado se puede aplicar de igual forma a autores premodernos como Sima Qian y Agustín, que a Gatterer, la historia subalterna o las guías urbanas de Münster. Voy a presentar dos objeciones posibles y comenzaré por el historiador alemán Reinhart Koselleck (1923-2006) para quien la idea de que "el pasado" es algo distinto "del presente" es un producto de la era moderna. En su análisis de la historia conceptual de la palabra alemana *Geschichte* ('historia'), Koselleck defiende que en la segunda mitad del siglo XVIII se conformó una nueva noción de *historia*. Hasta ese momento, la palabra *Geschichten*, en plural, se había utilizado para hablar de "historias", entendidas como relatos sobre una persona o un episodio del pasado. Sin embargo, el siglo XVIII fue testigo del auge de la palabra *Geschichte*, en singular, como equivalente de lo que en el capítulo 1 llamábamos "proceso histórico". Desde esta nueva visión de la historia, pasado, presente y futuro pasaron a ser concebidos como etapas de un proceso de desarrollo de larga duración.

Es decir, pasado, presente y futuro ya no se vivían como una misma cosa ("nada nuevo bajo el sol"), sino como fases de un proceso de desarrollo. Si Koselleck está en lo cierto sobre el surgimiento de esta idea "moderna" de la historia en el siglo XVIII, ¿no sería un anacronismo aplicar el modelo de relaciones con el pasado a estudios que vayan más allá del siglo XVIII?[47]

Hay al menos tres motivos por los que se puede responder que no. En primer lugar, lo que más le interesaba a Koselleck es lo que en el capítulo 2 denominábamos el pasado "extraño". Aun cuando sea cierto (ningún especialista diría tal cosa) que ese pasado extraño no existiera antes del siglo XVIII, las personas que vivieron antes de 1750 eran perfectamente capaces de establecer relaciones con el pasado "concluso" o "presente". En segundo lugar, el contraste que define Koselleck entre las concepciones "vieja" y "nueva" de la historia es demasiado brusco. Resulta simplista afirmar, como hace Koselleck, que Immanuel Kant (1724-1804) y Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) fueron los primeros en percibir presente, pasado y futuro como un "singular colectivo".[48] En tercer lugar, Koselleck considera que los pensadores de vanguardia a los que reduce su análisis ("un pequeño grupo de figuras literarias, autores, críticos y *filósofos*")[49] son los pioneros de una nueva era. Pero a pesar de toda la influencia de hombres como Kant y Goethe, su noción de *Geschichte* como proceso histórico dinámico nunca suplantó todas las demás perspectivas. Irónicamente, cuando el historicismo decimonónico fue puesto en tela de juicio a mediados del siglo XX (consulte el cuadro de texto "Historicismo" en el capítulo anterior), lo que se percibió como su debilidad fue precisamente su "moderna" visión de la historia basada en la noción de *desarrollo*. Como afirmó Karl Popper en 1945, en un párrafo que Koselleck consideraría sin duda terriblemente anticuado: "*La historia de la humanidad no existe*; *solo* existe un

47 Consulte los ensayos clásicos de Koselleck "Futuro pasado del comienzo de la modernidad" e "Historia Magistra Vitae", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* trad. N. SMILG, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 21-40 y 41-66, respectivamente.

48 J. M. SAWILLA, "Geschichte: ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des Kollektivsingulars Geschichte", *Zeitschrift für historische Forschung*, 31 (2004), pp. 381-428.

49 R. KOSELLECK, "The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity", *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trad. T. S. PRESNER *et alii*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 168.

número indefinido de *historias* de toda suerte de aspectos de la vida humana''.[50]

Otra objeción que se podría plantear a nuestro modelo, y que también está relacionada con la primera, es que resulta anacrónico diferenciar entre relaciones que solo han adoptado una forma más o menos reconocible de manera gradual. Sin duda, para muchos sería muy difícil, cuando no imposible, trazar límites entre moralidad, política y religión en las culturas premodernas, dado que esos dominios todavía no estaban separados. Responderé a esta objeción de forma bastante breve. Es cierto que determinados textos premodernos, como los reunidos en el Tanaj (la Biblia hebrea), muestran que las relaciones moral, política y religiosa con el pasado estaban tan entrelazadas como para descartar cualquier distinción significativa entre ellas. Puede también que en estos textos falten algunas relaciones (la económica, por ejemplo). E incluso es posible que la relación material con el pasado sea más importante en esos textos bíblicos que en ningún otro lugar. Pero por muy ciertas que sean estas observaciones, la cuestión es que solo se pueden hacer si contamos un modelo que distinga esas relaciones conceptualmente. Solamente si entendemos que puede haber una relación económica con el pasado, estaremos en posición de observar que esa relación no desempeña un papel muy significativo en el Tanaj. De esta forma, una vez más, el propósito del modelo no es hacer afirmaciones de peso sobre el pensamiento histórico en este o en aquel periodo, sino servir como herramienta heurística para distinguir los objetivos que persiguen las personas en su conexión con el pasado.

## 3.4. Tipologías alternativas

Por último, merece la pena comparar el modelo que hemos trazado antes con algunas otras tipologías de pensamiento histórico que se han elaborado en las últimas décadas. Una característica particular de nuestro modelo es que distingue relaciones con el pasado a partir de los *dominios* (epistémico, moral, político, etc.) de los que se ocupan. Pero también pueden hacerse otras distinciones. En este sentido, el teórico

50 K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, 2, 5.ª ed., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 270 (ed. española: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992).

de la historia francés François Hartog habla de tres "regímenes de historicidad" (*régimes d'historicité*), o constelaciones de pasado, presente y futuro que han caracterizado el pensamiento histórico occidental en los últimos siglos. Cada uno de estos regímenes se caracteriza por un *enfoque temporal* distintivo. Es decir, en la constelación de pasado, presente y futuro, el papel más notorio se puede asignar de la siguiente manera:

1. Al *pasado*: en este caso, el pasado eclipsa a presente y futuro, en cuanto son normas del pasado las que determinan lo que es bueno, cierto y bello. Esta orientación hacia el pasado es lo que Hartog denomina "régimen de historicidad premoderno".
2. Al *futuro*: pasado y presente se presentan aquí como anticipaciones del futuro. Las utopías, por ejemplo, están orientadas hacia el futuro y juzgan pasado y presente a la luz de su visión del futuro. Esta "visión anticipadora" es típica del "régimen de historicidad moderno".
3. Al *presente*: es la creencia de que se puede aprender tan poco del pasado y se puede esperar tan poco del futuro, que el presente se convierte en la medida de todas las cosas. Hartog denomina a esta característica el "presentismo" del "régimen de historicidad posmoderno".[51]

Otro principio categórico podría ser la calidad *reflexiva* de las relaciones con el pasado. Piense, por ejemplo, en la nostalgia que se adueña del anciano del café de Cavafis cuando mira hacia su juventud. ¿Qué tipo de nostalgia es esa? La teórica ruso-americana Svetlana Boym distingue entre *nostalgia romántica* y *nostalgia reflexiva* –de forma muy parecida, dicho sea de paso, a la forma en que el poeta y filósofo alemán Friedrich Schiller (1759-1805) distinguía entre poesía sentimental y poesía ingenua. La primera forma de nostalgia es ingenua en cuanto abriga la esperanza de poder regresar al pasado, restaurarlo o vivir de nuevo sentimientos anteriores tal y como fueron en su día. Se trata, por supuesto, de una esperanza vana: el pasado, en cuanto realidad histórica, ha pasado. Y es precisamente esta conciencia lo que caracteriza la

51 F. HARTOG, *Régimes d´historicité: présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003 (ed. española: *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007).

segunda forma de nostalgia de Boym: un tipo de nostalgia reflexiva y contemplativa que considera la fugacidad de las cosas.

> El centro de atención aquí no es recuperar lo que se percibe como una verdad absoluta, sino meditar sobre la historia y sobre el paso del tiempo. […] La nostalgia reflexiva no pretende reconstruir el lugar mítico al que denominamos hogar; está "enamorada de la distancia, no del referente en sí". Este tipo de narración nostálgica es irónico, no concluyente y fragmentario.[52]

La distinción entre "ingenua" y "reflexiva" se puede aplicar a la nostalgia, y también a tradiciones en las que las personas están arraigadas (apartado 4.4) o a lecciones que se pueden extraer del pasado (capítulo 10).

De acuerdo con el filósofo británico del lenguaje J. L. Austin (1911-1960), también cabría distinguir entre tres *aspectos de acción*. Piense de nuevo en el político que se ha comprado un paisaje urbano del siglo XVIII en un mercadillo y que cuelga el grabado en la pared de su despacho en el ayuntamiento, para que todo el que entre pueda verlo. Adaptando a Austin, podríamos distinguir aquí los aspectos de acción siguientes:

1. *Locución*: la acción individual (colgar el cuadro).
2. *Ilocución*: la acción pretendida (que los colegas de la comarca vean el cuadro al entrar en el despacho).
3. *Perlocución*: el efecto pretendido de la acción pretendida (que los colegas de la comarca queden impresionados por el pasado glorioso de Münster, por la importancia presente de la ciudad o por las cualidades del concejal que contribuye a decidir el futuro de la ciudad).

Por último, podríamos argumentar que las personas no solo tienen relaciones con el pasado, sino también con otras personas del presente e incluso del futuro. Los historiadores, por ejemplo, mantienen relaciones con editores a los que tienen que interesar por su nuevo libro, con colegas de profesión con los que polemizan en sus notas al pie o ponencias, con autores de reseñas de los que esperan una valoración positiva y con los administradores de su universidad que supervisan con atención la

52 S. BOYM, *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic Books, 2001, pp. 49-50.

producción del cuerpo docente. Como subraya acertadamente el historiador canadiense Mark Salber Phillips, todas estas relaciones influyen en las relaciones que los historiadores mantienen con el pasado: "La diversidad de formas que adopta nuestra relación con el pasado […] están unidas indisolublemente con nuestra necesidad de explorar el mundo que nos rodea".[53] Por tanto, en lo que queda de libro, al hablar de relaciones con el pasado deberemos recordar que esas relaciones están influenciadas, a veces de forma considerable, por otras relaciones en las que se encuentran inmersas las personas.

Por supuesto, este resumen sucinto de tipologías alternativas está muy lejos de ser exhaustivo y podrían hacerse muchas otras distinciones relevantes. Sin embargo, los cuatro ejemplos que hemos visto sirven para ilustrar la conclusión que busca este capítulo: que todas las distinciones que acabamos de mencionar son *compatibles* con el modelo que está en la base de este libro. De esta manera, podríamos distinguir entre dimensiones epistémicas, morales y políticas en lo que Hartog denomina un régimen de historicidad presentista. A la inversa, podríamos diferenciar tres enfoques temporales en la relación moral con el pasado:

1. Lecciones extraídas del pasado que se presentan a lectores del presente y el futuro (por ejemplo, en los tradicionales espejos para príncipes).
2. Normas morales del presente que dominan el estudio del pasado (por ejemplo, en el estudio de la primera esclavitud moderna).
3. Ideales morales utópicos que deberían cumplir pasado y presente ("todos los hombres se vuelven hermanos / allí donde se posa tu ala suave").[54]

Alguien que no temiera el eclecticismo podría por tanto ampliar el modelo de relaciones e incluir distinciones como las de Hartog, Boym y Austin. Sin embargo, sería un error de categorías incluir la relación presentista de Hartog o la relación perlocucionaria de Austin en la tabla 3.1, dado que son equivalentes a las relaciones epistémica, moral, política, estética y material con el pasado. Hartog y Austin no distinguen entre dominios, sino entre énfasis temporales y aspectos de acción. Toda

53 M. S. PHILLIPS, *On Historical Distance*, New Haven, CT / Londres, Yale University Press, 2013, p. 12.

54 Como dice el himno de la Unión Europea (*Oda a la Alegría*, de Schiller).

tipología tiene sus propios criterios de clasificación y la mayoría se pueden seguir precisando *dentro* de un determinado criterio.[55]

Por este motivo, el resto del libro se dedicará a las cinco relaciones que se distinguen en la tabla 3.1. Los capítulos 4 a 10 se ocuparán sucesivamente de las relaciones material, estética, política, epistémica y moral con el pasado. Al hacerlo, estos capítulos quieren hacer honor a la importancia de propósitos epistémicos como el conocimiento y la comprensión, y también pretenden reconocer la importancia de otros objetivos que persiguen las personas, de forma consciente o no, al tratar con el pasado. A fin de desterrar la idea errónea de que los propósitos epistémicos son los más "naturales" o "básicos", el capítulo siguiente no comenzará por la relación epistémica, sino por la material –esto es, por el grado en el que las personas están influidas por el pasado antes incluso de empezar a pensar sobre él.

## Para seguir leyendo

Davies, M. L., *Historics: Why History Dominates Contemporary Society*, Londres / Nueva York, Routledge, 2006.

Day, M., *The Philosophy of History: An Introduction*, Londres / Nueva York, Continuum, 2008.

Groot, J. de, *Consuming History: Historians and Heritage in Comporary Popular Culture*, Londres / Nueva York, Routledge, 2009.

Olsen, N., *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart Kosellek*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2012.

55 Por ejemplo, los grabados del mercadillo están ordenados por ciudad y *dentro* de esta clasificación, por precios. Si alguien mezclara estos criterios y creyera que es posible ordenar los cuadros por ciudad y precio al mismo tiempo, acabaría bastante perdido.

# 4. La relación material: arraigados en el pasado

## 4.1. *Sic transit gloria mundi*

¿Por qué resultan tan fascinantes las ruinas? ¿Por qué se le acelera a tanta gente el corazón al contemplar un castillo semiderruido o la cúpula de una vieja iglesia hundida y cubierta por la hiedra? En su clásico estudio *Esplendor de las ruinas* (1953), la británica Rose Macaulay (1881-1958) indaga en los efectos que tienen las ruinas sobre las personas. A partir de diarios de viajes y observaciones personales, identifica al turista romántico de las ruinas, que se pierde meditabundo entre los vestigios de antiguas civilizaciones diciéndose con profunda melancolía: "Sic transit gloria mundi" (*Así pasa la gloria del mundo*). Macaulay escribe también sobre un amante de lo estético de las ruinas, que hizo desmoronar su propio castillo para disfrutar de la vista de los destrozados muros desde el nuevo hogar que se hizo construir. Habla de personas que sienten auténtico comezón al ver una antigua abadía y que no descansan hasta que en aquel lugar sagrado vuelven a sonar los salmos y oraciones. Y luego están los arqueólogos, para los que las ruinas son una fuente de conocimiento sobre el pasado que se puede desenterrar con pala y pincel. En resumen, si una persona ama las ruinas por su naturaleza fragmentaria, otra intentará hacer retroceder el reloj del tiempo con ellas. Mientras las ruinas tienen un significado estético para algunos, otros recurren a ellas como fuente de conocimiento.

Por este motivo, cada vez que cita un diario de viajes, Macaulay intenta definir qué tipo de persona hay tras él. ¿Qué actitudes adoptan los turistas de las ruinas ante los objetos que visitan? Viajeros británicos como Richard Pococke (1704-1765) y Richard Chandler (1738-1810) parecen escribir de forma fría, distante y casi objetiva sobre las ruinas mediterráneas. Pero aun así, Macaulay escribe sobre el primero: "Tras su compostura y sus medidas, se detecta la emoción del entendido experto, el placer romántico del *Ruinensehnsucht*". Y sobre la prosa del segundo: "A través de sus palabras serenas y formales, sobreviene el

éxtasis del observador''.[56] Al fin y al cabo, las ruinas despiertan emociones, recuerdos, deseos e imágenes del tiempo. ''Sencillamente, las ruinas son parte del *Weltschmerz*, del *Sehnsucht*, del malestar, de la nostalgia, del *Angst*, de la frustración, del dolor y de la pasión del alma humana; son el símbolo eterno''.[57]

La propia Macaulay es sensible a ello. Pese a toda su erudición, *Esplendor de las ruinas* es un apasionado estudio escrito por una mujer que veía su propia vida reflejada en ventanas desvencijadas, ladrillos mohosos y tejas rotas. Es un libro personal, teñido por la inclinación romántica y el talento literario de Macaulay, pero además, y como veremos en este capítulo, marcado por su propio pasado y su historia vital. La actitud (o, en términos más técnicos, la posición de sujeto) que adopta Macaulay en su estudio es, en parte, algo que ella asume de forma intencionada, pero, también en parte, producto de sus circunstancias históricas. Nadie escribe en el vacío, al fin y al cabo. Los temas que elige Macaulay, el estilo con el que escribe, las creencias que alberga e incluso las interpretaciones que elabora, todo está influenciado por sus raíces históricas, que es como decir, por su relación material con el pasado. Si en el capítulo 2 veíamos que las nociones de ''pasado'' dependen del ''presente'' del historiador, este capítulo defiende que el historiador (tomado aquí en el sentido más amplio de la palabra, como cualquier persona que piense, hable o escriba sobre el pasado) es al menos en parte un producto del pasado. Al igual que el pasado no existe sin el historiador, el historiador no existe sin ese pasado. En las páginas que siguen, a través del ejemplo de Macaulay, veremos cómo puede el pasado dejar huella en el historiador. Analizaremos las consecuencias que se extrajeron ya en el siglo XIX (que ningún ser racional puede resistirse al poder de la historia) y veremos las pesadillas (en sentido literal) que este punto de vista ha causado desde entonces. Siguiendo con el ejemplo de Macaulay, nos preguntaremos también si esos terroríficos sueños están justificados y, finalmente, estableceremos que toda obra histórica se escribe desde una posición de sujeto determinada por el pasado y por la reflexión crítica sobre ese pasado.

56 R. MACAULAY, *Pleasure of Ruins*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1953, pp. 59 y 317 (ed. española: *Esplendor de las ruinas*, Barcelona, Grijalbo, 1965).

57 Ibídem, p. 23.

## 4.2. El sujeto histórico

En cierta medida, *Esplendor de las ruinas* es un libro autobiográfico en el que Macaulay reflexiona sobre las ruinas de su propia vida. Entre ellas hay castillos e iglesias desmoronados de los que debió de ver a cientos en su juventud, pero también ruinas en sentido figurado: experiencias de pérdida, que fueron algo recurrente en su vida. Siendo niña, perdió un mundo que amaba profundamente cuando sus padres cambiaron su confortable vida en Londres por una difícil existencia en la localidad italiana de Varazze.[58] Macaulay redactó su libro en el Londres de poco después de la Segunda Guerra Mundial (en una ciudad, por tanto, devastada tras los bombardeos de la *Luftwaffe* alemana). Y lo hizo sin su biblioteca, que había sido destruida durante uno de los ataques aéreos, y sin su prometido, que había muerto en julio de 1942. Casi podemos imaginar a Macaulay corrigiendo las pruebas en un apartamento con las huellas visibles de un viejo incendio y entre el olor acre de una radio sobrecalentada. Las ruinas lo llenaban todo.

En segundo lugar, *Esplendor de las ruinas* es la obra de una persona educada a finales del siglo XIX, en un ambiente muy académico. La joven Macaulay vivió en un mundo de libros, de ficción y de no ficción, escritos en todos los idiomas de Europa. Este mundo de libros explica por qué pudo escribir estas palabras sobre la Domus Aurea de Roma: "Para comprenderla realmente, antes de verla habría que leer la bellamente ilustrada *Casa di Livia* del Dr. Giulio Rizzo, lo que escribe el Dr. Giuseppe Lugli sobre sus posibles orígenes y el Dr. Jacquemont sobre *Les Peintures de Mont Palatin*".[59] Y eso no es todo: cuando Macaulay cita al historiador griego Herodoto (aprox. 484 - aprox. 425 a. C.) ("Prendieron fuego a toda la Acrópolis") lo hace utilizando la traducción de su padre, el estudioso de la Antigüedad George Campbell Macaulay (1852-1915).[60] Cuando se refiere a James Thompson (1700-1748), debe de haber pensado en la biografía del poeta escocés que había escrito su padre. A menudo también, su propio pasado biográfico aflora en forma

58 La información biográfica se ha tomado de J. EMERY, *Rose Macaulay: A Writer's Life*, Londres, John Murray, 1991 y C. B. SMITH, *Rose Macaulay*, Londres, Collins, 1972.

59 R. MACAULAY, *Pleasure of Ruins*, *op. cit.*, p. 409.

60 "*Set fire to the whole of the Acropolis*", ibídem, p. 152; *The History of Herodotus*, trad. G. C. MACAULAY, Londres / Nueva York, Macmillan & Co., vol. 2, 1890, p. 253.

de memorias de ruinas que había visitado e incluso descrito en obras anteriores ella misma (las novelas de Macaulay son muy aficionadas a pilares en ruinas y nidos de aves en viejos cruceros abandonados).

Pero en *Esplendor de las ruinas* no solo deja su huella ese pasado biográfico, sino también la historia más general. Cuando Macaulay mira cara a cara los vestigios desnudos de lo que en su día debió de ser un magnífico palacio, ¿por qué no reflexiona sobre su propia mortalidad, como solían hacer generaciones anteriores ("memento mori"), sino que disfruta, de una forma ligeramente melancólica, de su trágica belleza? Su respuesta es rotunda: "La diferencia fundamental entre los aficionados a las ruinas de siglos pasados y los de la actualidad es que los primeros parecen más conmovidos por sus reflexiones morales que por lo que están viendo".[61] Como muchos otros, Macaulay estaba influida por los cambios radicales en el imaginario occidental que se suelen reunir en el concepto de *secularización*. Macaulay no extrae lecciones morales ni religiosas de aquel palacio desmoronado, sino que lo ve como fuente de placer, y en eso es puramente hija de su tiempo. De este modo, por decirlo de alguna manera, es una persona típicamente moderna que no considera especialmente relevantes las reflexiones metafísicas hechas por generaciones anteriores de visitantes de ruinas.

Estos tres puntos muestran que la Macaulay historiadora no está desvinculada del tiempo y del espacio. Por eso, hablando en términos técnicos, no encarna un "sujeto transcendental" en el sentido definido por el ilustrado Immanuel Kant, esto es, las formas y categorías con validez universal que utilizan las personas para pensar sobre la realidad. Macaulay es más bien un sujeto histórico, con raíces profundas en su contexto temporal y geográfico. *Esplendor de las ruinas* no solo se ocupa del paso del tiempo, sino que hasta cierto punto es en sí mismo el producto de un proceso histórico. En este sentido habla Mark Day de una relación *material* con el pasado: de la influencia que ejerce el pasado sobre los historiadores y que los convierte en sujetos históricos, no transcendentales. Como señala Day: "El historiador es un producto del pasado, incluida esa parte del pasado que decide estudiar".[62]

61 R. MACAULAY, *Pleasure of Ruins*, *op. cit.*, p. 348.

62 M. DAY, "Our Relations with the Past", *Philosophia*, 36 (2008), p. 421.

Si Kant insistía en la estructura intemporal del pensamiento humano (el sujeto pensante debía estar por encima de las particularidades del tiempo y el lugar), la idea de que el sujeto está marcado por su relación material con el pasado se ha vinculado tradicionalmente al nombre de Wilhelm Dilthey (1833-1911).[63] Para nuestros fines, merece la pena mencionar dos aportaciones de este historiador, psicólogo y filósofo alemán. Según Dilthey, no podemos esperar que historiadores como Rose Macaulay asciendan hasta la exclusiva esfera del sujeto transcendental. No podemos exigir a las personas que abandonen su relación material con el pasado (aunque solo fuera porque la historia del pensamiento humano demuestra que es imposible). Por tanto, debemos quitarnos la idea de que las personas pueden transcender su contexto histórico para contemplar el mundo desde algún punto de ninguna parte. El sujeto humano está permanentemente expuesto al influjo del pasado. El sujeto no flota suspendido por encima del pasado, sino que está firmemente arraigado en la *historia res gestae*. Las personas tienen una relación material con el pasado, en cuanto ese pasado las conforma, modela y moldea para ser quienes son.

El segundo aspecto que apunta Dilthey es que sujeto y objeto están interrelacionados. Piense, por ejemplo, en Pococke, el turista de las ruinas que escribió una obra muy citada por Macaulay, *A Description of the East, and Some Other Countries* (1743-1745). El estudio de Pococke sirve aquí de objeto de estudio, mientras que Macaulay es el sujeto (la historiadora que lleva a cabo ese estudio). Pero, además, sujeto y objeto forman parte del mismo proceso histórico. Los dos pertenecen a una sociedad en la que las ruinas son símbolo de pérdida. En el proceso de escritura, los dos intentan encontrar una actitud ante esos símbolos de pérdida. Al hacerlo, los dos están influidos por una serie de desarrollos (en parte los mismos): un creciente respeto por los vestigios históricos que lleva a conservar las ruinas de la demolición y del saqueo; mejora en los medios de transporte, que hace el turismo cada vez más sencillo y asequible; y secularización, que favorece la reflexión estética sobre las ruinas frente a la contemplación moral o religiosa. Si sujeto y objeto están situados en el proceso histórico, el objeto no solo influye al sujeto (el primer punto de Dilthey), sino

63 Para lo que sigue, véase J. de MUL, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of Life*, trad. R. A. MAKKREEL y F. RODI, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 297.

que sujeto y objeto también están expuestos a la acción de las mismas fuerzas.

En resumen, por muy diferenciados que estén el autor y el sujeto en *Esplendor de las ruinas* (ningún lector confundiría a Macaulay con Pococke), eso no significa que sujeto y objeto sean extraños entre sí. Según Dilthey, el sujeto (el historiador) se materializa en parte a través del objeto (el pasado) y, a su vez, ambos forman parte del mismo proceso histórico. Por tanto, sujeto y objeto van de la mano y solo se pueden distinguir en el segundo caso. Utilizando las palabras del propio Dilthey: "Somos seres históricos antes de convertirnos en observadores de la historia, y solo porque somos lo primero podemos llegar a ser lo segundo".[64]

## 4.3. La ansiedad cartesiana

El lector se preguntará si no son estos todos los ingredientes del relativismo. Si *Esplendor de las ruinas* tiene unas raíces tan profundas en la biografía de Macaulay y, por tanto, es un producto de su relación material con el pasado, ¿sucede lo mismo con todos los estudios sobre las ruinas? ¿Todas las interpretaciones del pasado llevan las marcas de su contexto de origen? En tal caso, ¿cómo puede exigir *Esplendor de las ruinas* validez académica? ¿En qué lugar deja esto al academicismo, entendido como un intento sistemático de obtener conocimiento y comprensión sobre la realidad? En un estudio como el de Macaulay, ¿es posible, como esperó en su día Karl Popper, distinguir entre un "contexto de descubrimiento" (la situación histórica en la que un investigador adquiere conocimiento académico) y un "contexto de justificación" (la validez de ese conocimiento)? ¿O lo que señala exactamente Dilthey es que no existe ningún contexto de justificación supratemporal, porque todo trabajo académico (tanto la formación de teorías sobre, por ejemplo, las ruinas mediterráneas, como la valoración que hacen de esas teorías lectores posteriores del libro de Macaulay) está influido inevitablemente por el pasado y lleva las marcas del contexto en el que se ha originado?

64 W. DILTHEY, *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, ed. R. A. MAKKREEL y F. RODI, Princeton / Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 297.

Sabemos que Dilthey temía los peligros relativistas que acechan en su historización del sujeto humano. En su decimoséptimo cumpleaños relató un sueño que había tenido en la casa de un amigo.[65] Tras una agradable tarde filosofando, fueron a costarse. Al tenderse en la cama, la mirada de Dilthey descubrió el grabado que decoraba la habitación de invitados y que mostraba la *Escuela de Atenas*, la obra maestra de Rafael (1483-1520) tantas veces reproducida. ¡Qué escena tan conveniente y familiar! El viejo Platón (aprox. 427 - aprox. 347 a. C.) camina junto a Aristóteles (384 - 322 a. C.), mientras debaten educadamente sobre el mundo del ser, rodeados por filósofos que parecen esperar que esa amistosa charla selle las diferencias que los separan. Pero en cuanto Dilthey se quedó dormido, las figuras de Rafael empezaron a caminar nerviosamente de un lado a otro. Una adoptó el rostro de René Descartes (1596-1650); otra, la encorvada figura de Immanuel Kant; y había otras dos caminando juntas y que resultaron ser Friedrich Schelling (1775-1854) y G. W. F. Hegel disfrutando de su amistad juvenil. Empezaron a formarse corrillos por todas partes, grupos que se apartaban de la conversación, dando la espalda al resto con sonrisas ligeramente desdeñosas. Y los que no terminaban de decidir a qué grupo unirse, observaban consternados cómo de pronto todo el mundo echaba a andar en distintas direcciones hacia los bordes del cuadro de Rafael.

Según Dilthey, este sueño reflejaba la conversación de esa noche y, en términos más generales, lo que sucede cuando historizamos el sujeto humano. El siglo XIX nos enseñó a pensar históricamente al mostrarnos que estamos conformados por nuestra relación material con el pasado. Pero este pensamiento histórico nos hunde en la confusión y la incertidumbre. Si cada filosofía se debe comprender desde su contexto histórico, ¿podemos seguir imaginando un diálogo como ese entre Platón y Aristóteles? ¿No nos vemos tan envueltos en contextos históricos que no somos capaces de alzarnos por encima de la historia? En lo que respecta a los estudios históricos, si todos los autores escriben a partir de su propia relación material con el pasado, ¿dónde queda la idea de verdad compartida y objetiva, situada en un nivel más elevado que las particularidades biográficas? Si los historiadores no son capaces de superar su relación material con el pasado, ¿no sería mejor que dejaran de escribir?

65 W. DILTHEY, "The Dream", en W. KLUBACK, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1956, pp. 103-109.

Esta pregunta es un ejemplo característico de lo que el filósofo americano Richard J. Bernstein denominó la "ansiedad cartesiana". Es una forma de pensamiento *o bien/o* que enfrenta validez universal con determinación histórica. De acuerdo con esta forma de pensamiento, nuestro conocimiento del mundo *o bien* es válido en todo momento lugar *o* es completamente dependiente del contexto. *O bien* tenemos un punto de Arquímedes en el que podemos construir el edificio del conocimiento humano piedra a piedra *o* nuestras construcciones flotan en el aire, no como ruinas sino como castillos de cuento de hadas, tan frágiles como un espejismo un día de calor abrasador. Como Bernstein explica en su libro *Beyond Objectivism and Relativism* (1983): "*O bien* tenemos un apoyo para nuestro ser, una base fija para nuestro conocimiento, *o* no podemos escapar de las fuerzas de la oscuridad que nos envuelven en la locura y en el caos moral e intelectual".[66]

Bernstein pone nombre a este angustioso dilema en honor de Descartes porque su búsqueda de un principio firme del pensamiento humano –el famoso "cogito ergo sum" (*pienso, luego existo*)– es un ejemplo paradigmático de pensamiento *o bien/o*. Las *Meditationes de prima philosophia* (1641) de Descartes están impregnadas, como ningún otro texto filosófico, por el miedo a que la humanidad quede a merced del relativismo histórico (el relativismo del sueño de Dilthey) si en algún momento consigue emanciparse del poder de la historia. Este miedo es tan intenso, nos dice Bernstein, porque para Descartes lo que estaba en juego era mucho más que un problema filosófico:

> La búsqueda de Descartes de una base o de un punto de Arquímedes es más que un instrumento para resolver problemas metafísicos y epistemológicos. Es la búsqueda de un punto fijo, una roca sólida en la que podamos proteger nuestras vidas frente a las vicisitudes que constantemente nos amenazan. El espectro que nos acecha a lo largo de este recorrido no es tan solo el escepticismo epistemológico radical, sino el terror de la locura y del caos que se adueñan de todo cuando no hay nada fijo, cuando no podemos hacer pie ni apoyarnos en la superficie.[67]

Pero este "gran y seductor *o bien/o*" no es tan inevitable como parece, porque para existir necesita de un requisito extremo: el que el cono-

66 R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 18.

67 Ibídem.

cimiento sea "absoluto", esto es, intemporal, invariable y libre de todo influjo de la relación material con el pasado. Pero ¿es esto verosímil? Si midiéramos el conocimiento humano con este patrón, deberíamos concluir que en el mundo no existe conocimiento alguno, ya que todo el mundo piensa y escribe dentro de su existencia histórica y finita. Si como le pasaba a Dilthey en su sueño, tememos que el pensamiento humano degenere en el relativismo, los únicos culpables seremos nosotros mismos. Ese relativismo es la otra cara de la absurda pretensión de que el pensamiento debería ser intemporal e invariable. Sin embargo, si planteamos unos requisitos menos extremos, llegaremos pronto a una conclusión menos negativa. Si la relación material con el pasado no se asocia de forma directa con corrupción y decadencia, no hay por qué tener miedo de una teoría o interpretación que lleve la marca de su tiempo.

Para Bernstein, por tanto, el pensamiento *o bien/o* de Descartes y Kant es demasiado tajante. *Esplendor de las ruinas* no pierde valor por el hecho de ser un libro típico de la década de los cincuenta del siglo XX. Por el contrario, precisamente porque Macaulay escribió en un "mundo con demasiadas ruinas",[68] fue capaz de discernir significados y conexiones ocultos a los que escriben en despachos cálidos y confortables o en bibliotecas con aire acondicionado. Precisamente porque Macaulay tenía una debilidad por los románticos que veían su *Weltschmerz* encarnado en un castillo en ruinas, fue capaz de expresar acertadamente su *Ruinensehnsucht*. Según Bernstein, por tanto, tanto los "objetivistas" como los "relativistas" subestiman la potencia productiva de un punto de vista ubicado históricamente. Los historiadores deben recorrer distancias sobrehumanas para superar las "limitaciones" del tiempo y del espacio. Lo que la ansiedad cartesiana considera una limitación (una posición en el aquí y el ahora teñida por circunstancias sobre las que el historiador puede ejercer poca influencia), para Bernstein es una potencia, un punto de inicio para la investigación, una pasarela al mundo. Dilthey, por tanto, no fue lo bastante lejos en su historización del sujeto humano. No basta *establecer* que el sujeto está firmemente situado en la realidad histórica: esa relación material con el pasado se debería *valorar también de forma positiva*.

68 R. MACAULAY, *Pleasure of Ruins*, *op. cit*., p. xvii.

## 4.4. Tradiciones y prejuicios

Bernstein apela con ese fin al filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, una destacada figura de la escuela filosófica de la hermenéutica (consulte el cuadro de texto "Hermenéutica"). En *Verdad y método* (1960), Gadamer elabora una teoría sobre la interpretación histórica que no considera represora la relación material con el pasado, sino estimulante —precisamente lo que Bernstein necesita en su ofensiva contra la ansiedad cartesiana. La teoría se centra en la noción de *prejuicio*. Para objetivistas como Descartes y Kant, nada es tan repulsivo como el prejuicio (un juicio apresurado, infundado y repetido de forma mecánica y gratuita, incapaz de resistir la prueba de la crítica). Un motivo para esta aversión es que los prejuicios, por ser poco fidedignos y variables, no pertenecen al dominio de las verdades invariables e indiscutibles de Descartes y de Kant. Otro motivo, relacionado a su vez con este primero, es que los prejuicios (opiniones de segunda mano que las personas suelen tomar indiscriminadamente de otras) vienen del pasado. Esto va en contra de lo que Kant define como la esencia de la Ilustración, en concreto, que las personas deberían tener el valor de usar su propia capacidad de razonamiento. Utilizando la vara de medir de la Ilustración, sería una falla que Macaulay, influida por sus antecedentes y su educación, pudiera ocultar su enfado con las personas que sacan lecciones morales de una ruina. Un prejuicio determinado históricamente como ese sería toda una desgracia (al igual que cualquier elemento histórico de *Esplendor de las ruinas* restaría valor académico a la obra).

**Hermenéutica**

En sentido tradicional, la palabra *hermenéutica* es sinónimo de ciencia de la interpretación. Así, la hermenéutica bíblica hace referencia a los métodos, técnicas y ejemplos (prácticas recomendadas) que debería seguir un intérprete de la Biblia. De igual manera, la hermenéutica legal y literaria se refiere a la forma en que se deberían interpretar los textos legales y literarios, respectivamente. Entre los filósofos, sin embargo, la hermenéutica ha pasado a denominar una escuela filosófica que utiliza la interpretación de los textos como modelos para comprender a otras personas e interpretar el mundo. Una característica distintiva de la hermenéutica es que para ella los seres humanos son criaturas que interpretan, que nunca dejan de interpretar y que, por tanto, nunca tratan una interpretación como "definitiva" o "finalizada". Friedrich Schleiermacher es tenido por el padre de esta escuela. Dilthey y Gadamer también son consideradores hermenéuticos influyentes, al igual que el maestro de Gadamer, Martin Heidegger (1889-1976) y su colega francés Paul Ricoeur (1913-2005). El "deconstructivismo" del filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004) es en parte una reacción ante esta tradición hermenéutica (para algunos, una radicalización; para otros, una subversión).

¿Por qué rechaza Gadamer estos "prejuicios ilustrados contra el prejuicio", como los llama irónicamente? ¿Por qué quiere librar al prejuicio de sus connotaciones negativas? En pocas palabras, su objetivo es una radicalización del proyecto de Dilthey. Gadamer no solo quiere historizar al sujeto humano, como Dilthey, sino que además aprecia esa historicidad como aportación al proceso interpretativo. Mientras que la Ilustración consideraba que el prejuicio es un escollo que saben evitar las personas juiciosas, para él, el prejuicio es algo indispensable. Toda interpretación debe comenzar en alguna parte, con una primera intuición, un primer pensamiento o una primera conjetura sobre lo que está en juego. El prejuicio así entendido no es necesariamente correcto (Gadamer es el primero en admitirlo), pero es el principio necesario de todo proceso interpretativo. Solo si el sujeto que interpreta considera la realidad desde un punto de vista prejuicioso podrá preguntarse qué le permite ver y qué le oculta esa perspectiva; en qué medida esto hace correcto, adecuado o fructífero el prejuicio de partida; y cuáles son sus alternativas. Como expone Gadamer:

> Lo que bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón se presenta como un prejuicio limitador forma parte en verdad de la realidad histórica misma. Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?[69]

Así, Gadamer no afirma que *todos* los prejuicios sean productivos, como tampoco anima a *obstinarse* en esos prejuicios. La interpretación *comienza* con un prejuicio (entendido aquí de forma literal como juicio inicial y provisional), pero no se queda ahí: el juicio provisional debe ser puesto a prueba, pulido y adaptado. Gadamer, por tanto, no solo comprende en términos históricos el *sujeto* interpretativo (el historiador), sino también el *proceso* histórico. Las interpretaciones se elaboran con el tiempo. Se desarrollan a través de la verificación, de la crítica, de la argumentación y del conocimiento del asunto en cuestión. Así, si queremos hacerle justicia a esa dimensión histórica del proceso interpretativo, no deberíamos despreciar los prejuicios por ser ingenuos o arrogantes, sino reconocer que desempeñan un papel fundamental en el proceso.

Esto podría llevar a pensar que los prejuicios son un mal necesario, un principio indispensable pero que se debe superar lo antes posible. Gadamer, sin embargo, va aún más allá al preguntarse por qué los filósofos ilustrados son tan contrarios a los juicios que derivan del pasado. ¿Siempre es irracional dar credibilidad a los conocimientos extraídos del pasado? De acuerdo con Gadamer, es un prejuicio (o más exactamente, un prejuicio arrogante y equívoco) pensar que los puntos de vista contemporáneos siempre son superiores a los de las personas del pasado. Sería más sensato reconocer que hay otros individuos, pasados o presentes, cuyo juicio en determinados asuntos es más equilibrado, más maduro o más competente que el nuestro. Esto no significa que nos sometamos ciegamente a esos otros individuos ni que dejemos de pensar por nosotros mismos, sino que les concedemos autoridad de acuerdo

69 H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960 (ed. española: *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1977, p. 344).

con lo razonable de "presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio".[70]

Al revaluar así "prejuicios" y "autoridad", Gadamer cuestiona dos dogmas de fe fundamentales del programa ilustrado kantiano. A partir de esto, también aboga por la rehabilitación de las tradiciones, esto es, las relaciones materiales con el pasado *por excelencia* (consulte el cuadro de texto "Tradición"). A ojos de la Ilustración, las tradiciones no son más que colecciones de prejuicios que, llevados por el error, atribuyen autoridad a lo que otras personas han hecho o pensado en el pasado. Pero si Gadamer acierta al defender que los prejuicios y la atribución de autoridad desempeñan un papel importante en el proceso interpretativo, ¿no sucedería lo mismo con las tradiciones que transmiten capital cultural de una generación a la siguiente? Para quienes están paralizados por la ansiedad cartesiana, las tradiciones imponen limitaciones porque muestran cómo espacio y tiempo constriñen al sujeto. Gadamer argumenta en contra que las tradiciones permiten al sujeto interpretar el mundo gracias a que le proporcionan prejuicios. La tradición británica de clase media-alta en la que Macaulay escribió su libro no (solo) era una barrera, sino (también) una puerta de acceso al fenómeno del turismo de las ruinas. Las tradiciones dan puntos de partida, ayudan a que el sujeto se ubique en el mundo. Por eso, según Gadamer, no conviene confundir tradiciones con tradicionalismo o conservadurismo. El respeto por las tradiciones no equivale a irreflexión ni a rigidez ideológica, sino que supone admitir que toda interpretación comienza por los prejuicios que las tradiciones le proporcionan al sujeto que interpreta.

70 Ibídem, p. 245.

**Tradición**

"Las tradiciones vivas incorporan continuidades en conflicto", afirma el filósofo escocés Alasdair MacIntyre*. Es una definición polémica. Después de todo, ¿no se caracterizan las tradiciones por la rigidez, el dogmatismo y la irreflexión, esto es, por algo muy diferente a la vitalidad o la tensión creadora? Sin embargo, MacIntyre, al igual que Gadamer, considera las traiciones un *sine qua non* de la labor intelectual o artística. "Todo razonamiento tiene lugar en el contexto de algún modo tradicional de pensamiento, trascendiendo a través de la crítica y la inventiva las limitaciones de lo que hasta entonces había sido razonado dentro de esa tradición: esto es tan verdadero para la física moderna como para la lógica medieval"**. En este sentido, la filosofía de la historia también está integrada en una tradición o es en sí misma una tradición que tipifica unas "continuidades en conflicto" en torno a lo que es la historia (apartado 1.4). El concepto de *tradición* de MacIntyre nunca ha gozado de una gran aceptación, sin duda debido en parte a su programa conservador y católico. Los historiadores suelen estar más familiarizados con la "invención de la tradición", un término utilizado por el historiador británico Eric Hobsbawm (1917-2012) y su colega estadounidense Terence O. Ranger para las representaciones míticas concebidas, por ejemplo, por los Estados-nación del siglo XIX para dotarse de grandiosas genealogías. Sin embargo, al considerar esos mitos del origen una forma de "percepción engañosa", Hobsbawm y Ranger no van más allá del tópico ("las tradiciones perpetúan la ignorancia de las masas") que MacIntyre pone en tela de juicio.

* A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 206.

** Ibídem.

En resumen, Gadamer rechaza la ambición ilustrada de desvincular al sujeto del tiempo y del espacio. Siguiendo a Dilthey, sitúa rotundamente al sujeto en el marco de la *historia res gestae*. Les guste o no, las personas viven y piensan de acuerdo con prejuicios extraídos de su relación material con el pasado. Toda interpretación comienza con prejuicios. A su vez, este punto de vista gadameriano permite a Bernstein ofrecer una alternativa a la ansiedad cartesiana, al considerar que esta dependencia que tiene el sujeto del contexto histórico no es una limitación, sino una ventana al mundo: algo que permite realizar una primera interpretación. Sin una relación material con el pasado, Macaulay no podría haber escrito su *Esplendor de las ruinas*.

## 4.5. Posiciones de sujeto

Echando mano del historiador norteamericano Dominick LaCapra, con quien ya nos encontramos en el capítulo 2, podríamos desarrollar lo anterior con mayor precisión desde el punto de vista de la "posición de sujeto" del historiador. Esta posición, afirma LaCapra, está determinada por tradiciones que han conformado al historiador. Al mismo tiempo, sin embargo, depende de la forma en que el historiador se relaciona con esas tradiciones. Esta doble dependencia no siempre se significa con claridad en *Verdad y método*. Gadamer pone casi todo el énfasis en el contexto histórico que conforma al sujeto y sus relaciones con el pasado. Críticos como el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, sin embargo, exponen con acierto que el sujeto también puede adoptar una actitud hacia esos contextos y hacia la realidad (histórica) que estudia. Las personas no son productos pasivos de su entorno, sino que reaccionan ante él y tratan con el contenido de sus tradiciones a su propia manera, más o menos creativa (consulte el cuadro de texto "Visión de la naturaleza humana"). Así, aunque la interpretación *comienza* con prejuicios, como insiste Gadamer, no termina ahí. Lo que las personas *hacen* con sus prejuicios y cómo se *relacionan* con sus tradiciones y con su objeto de estudio es algo bastante diferente.

**Visión de la naturaleza humana**

Los teóricos de la historia han investigado minuciosamente cómo el pensamiento histórico está influido por posiciones políticas e ideológicas. Sin embargo, en comparación, han prestado poca atención a las visiones de la naturaleza humana que conforman el saber histórico. El filósofo británico Patrick Gardiner (1922-1998) citaba ejemplos de escuelas historiográficas rivales (lo que llamaba positivistas y antipositivas) para demostrar que "presuponen nociones básicamente diferentes de naturaleza humana y que es principalmente esa divergencia la que da lugar a casi todos sus desacuerdos en la interpretación"*.

Es muy diferente si los historiadores consideran al ser humano un animal racional llamado a la libertad y la responsabilidad, como manifestaba Kant, o un juguete en manos de deseos inconscientes, como defendía el sicoanalista austriaco Sigmund Freud (1856-1939). De igual forma, supone una gran diferencia si los historiadores consideran a los seres humanos individuos independientes, como sucede en la tradición humanista, o si están de acuerdo con el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) en *Les mots et les choses* (Gallimard, 1966), que hace desaparecer al sujeto humanista poniendo todo el peso en las estructuras sociales, políticas y lingüísticas que convierten al sujeto en lo que es. El filósofo británico Leon Pompa acierta, por tanto, al concluir que "el conocimiento histórico requiere una teoría de la naturaleza humana"**.

* P. L. GARDINER, "The View of Human Nature as Presupposed by the Historical Studies", *The Proper Study: Royal Institute of Philosophy Lectures, IV, 1960-1970*, Londres / Basingstoke, MacMillan Press, 1971, p. 24.

** L. POMPA, *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 8.

Para ilustrar esto, LaCapra se refiere a la posición de sujeto de una víctima, alguien traumatizado por algo grave sucedido en el pasado y, con ello, prueba viviente de la pretendida existencia de relaciones materiales con el pasado. Cuestiones como la forma en que se siente la víctima, cómo vive su propia identidad y cómo se relaciona con el "presente pasado" (apartado 2.5) que la atormenta traumáticamente no son resultado de una elección, sino que están unidos a ella por su pasado. Este tipo de posición de sujeto corrobora lo que Bernstein afirma sobre las posiciones de sujeto en términos generales: que ofrecen un acceso único a la realidad (histórica), con todas las ventajas y desventajas concomitantes. De esta manera, la conexión directa y emocional de

la víctima con el pasado aguzará su perspectiva en algunas cuestiones. Al mismo tiempo, dificultará un análisis más distante y menos emocional de su pasado. Por tanto, según LaCapra, es importante (no solo desde un punto de vista epistémico, sino también por cuestión de salud mental) no quedar atrapados en la posición de sujeto de la víctima. La persona afectada por ella deberá asumir su pasado traumático lo mejor que pueda. Tendrá que intentar aceptar otros puntos de vista desarrollando otras relaciones además de su relación material con el pasado, por ejemplo, una relación epistémica con ese pasado que pueda darle una perspectiva diferente del pasado que la atormenta, o una relación moral, que la obligue a reflexionar sobre lo adecuado de sus ideas y sentimientos. Las posiciones de sujeto no son una mera cuestión de destino, por tanto. Pueden cambiar si se hace el esfuerzo. Citando a LaCapra:

> La noción de *posición subjetiva* es un punto de partida y no de llegada, en constante análisis y reflexión. Más adelante insistiré en que, especialmente en casos de trauma severo, no se puede trascender completamente el pasado y que hay que escuchar respetuosamente las voces de las víctimas y ser prudente ante ciertas reacciones extremas y negativas a pasar al acto problemas. Pero la función del pensamiento crítico no es racionalizar la tendencia a posicionarnos o a beneficiarnos de la autoridad inmerecida que pueda brindarnos nuestro pasado. Se trata de ofrecer perspectivas sobre las posiciones subjetivas y ayudar a adecuarse a ellas, no solo registrándolas y rastreando sus "voces", sino también ayudando a transformar su articulación e interacción en caminos deseables.[71]

Así pues, las posiciones de sujeto no son estáticas, sino cambiantes. No son un mero producto del pasado, sino también resultado de la reflexión crítica sobre él. Esto supone que, aparte de casos patológicos, las posiciones de sujeto resultan de más de una relación material con el pasado. Las posiciones de sujeto son el resultado (provisional) de interacciones entre la relación material, que antecede a todas las demás, y las relaciones estética, política, epistémica y moral con el pasado que clasificamos en el capítulo anterior.

71 D. LACAPRA, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Itaca / Londres, Cornell University Press, 1994 (ed. española: D. LACAPRA, *Representar el Holocausto*, Buenos Aires, Prometeo Libros Editorial, 2008, p. 29).

Volvamos de nuevo a *Esplendor de las ruinas* de Macaulay. ¿Qué tipo de posición de sujeto encontramos en este libro? Como vimos, la obra de Macaulay está influida por su relación material con el pasado. Pero la autora también adopta la actitud de un historiador en busca de conocimiento y comprensión. Además, es consciente de su autoría y así, *Esplendor de las ruinas* es claramente el fruto de una pluma literaria. Y sus comentarios críticos sobre los visitantes más piadosos de las ruinas muestran que ella misma también mantiene una relación moral con el asunto que la ocupa. Por tanto, en la posición de sujeto de Macaulay podemos distinguir al menos cuatro dimensiones, cada una de ellas con un peso y una relación con el pasado particulares. De esta manera, podríamos imaginar la posición de sujeto del historiador como un cruce de caminos entre varias dimensiones del pensamiento histórico o, citando a Mark Salber Phillips, como el centro focal de un "conjunto de conexiones que vehiculan nuestras relaciones con el pasado".[72]

En pocas palabras, si queremos hacernos con una visión clara de la relación entre sujeto (el historiador) y objeto (el pasado), no basta decir que el historiador es un producto del pasado. Tendremos que examinar las relaciones entre sujeto y objeto mediante un modelo que no solo tome en consideración la relación material que mantienen con el pasado historiadores como Macaulay. Así pues, ahora que hemos establecido que el sujeto histórico siempre tiene una relación material con el pasado, el paso siguiente será concretar las relaciones mutuas entre sujeto y objeto mediante lo que Phillips denomina un amplio conjunto de relaciones diferentes con el pasado. Y empezaremos por la relación estética.

72 M. S. PHILLIPS, *On Historical Distance*, *op. cit*., p. 14.

## Para seguir leyendo

Ghosh, R., y E. Kleinberg (eds.), *Presence: Philosophy, History and Cultural Theory for the Twenty-First Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.

Gronding, J., *The Philosophy of Gadamer*, Chesham, Acumen, 2003.

Phillips, M. S., "What Is Tradition When It Is Not 'Invented'? A Historiographical Introduction", en M. S. Phillips y G. Schochet (eds.), *Questions of Tradition*, Toronto / Buffalo / Londres, University of Toronto Press, 2004, pp. 3-29.

Tucker, E., "The Subject of History: Historical Subjectivity and Historical Science", *Journal of the Philosophy of History*, 7 (2013), pp. 205-229.

# 5. La relación estética: narrativas históricas

## 5.1. Clausura narrativa

La primera novela de Jonathan Safran Foer, *Todo está iluminado* (2002), es una novela sobre una novela. Recoge una serie de cartas que Alex Perchov, un ucraniano de veinte años, le escribe a un amigo norteamericano llamado Jonathan Safran Foer que está escribiendo una novela y que, a medida que lo hace, le va enviando los capítulos a Alex para que los lea. Las cartas de Alex revelan que la novela está en parte inspirada por un viaje que Jonathan hizo acompañado por Alex y el abuelo de este por algunas zonas de Ucrania. Fue un viaje lleno de peripecias y de divertidos malentendidos, que Alex relata con gracia en sus cartas. Pero todo el viaje está también envuelto en cierta oscuridad. Jonathan acudió a Ucrania en busca de su familia judía, que fue masacrada durante la Segunda Guerra Mundial en la pequeña localidad ucraniana de Trochinbrod. Al viaje llevó consigo una foto de su abuelo judío, como una tenue luz con la que pudiera disipar la oscuridad en la que se sumía el pasado de su familia (¿Quién fue su abuelo y qué le ocurrió?). El pasado, una región cubierta de niebla, repleta de apariciones extrañas e imágenes faltas de coherencia.

Esta falta de coherencia del pasado sirve para explicar por qué las cartas que Alex le envía a Jonathan se van llenando poco a poco de indignación (al menos en la primera mitad del libro). Si Jonathan pretende escribir una novela, opina Alex, debería ser una novela en la que la gente sea feliz. Se debería tomar la licencia literaria de presentar la vida de los judíos con un cariz más positivo. Como le recalca sin reserva a su amigo estadounidense: ''No creo que haya límites en lo excelente que podamos hacer parecer que es la vida''.[73] Sin embargo, a Jonathan (el personaje de *Todo está iluminado*) le gustan los cabos sueltos de su

73 J. S. FOER, *Everything Is Illuminated: A Novel*, Nueva York, Harper Perennial, 2002, p. 180 (ed. española: *Todo está iluminado*, Barcelona, Lumen, 2005).

novela, del mismo modo que Foer (el autor de *Todo está iluminado*) rompe la ilusión de una historia coherente y unida con armonía recurriendo a cambios de perspectiva, *flashbacks* y *flashforwards*. Si Alex anhela un relato "concluso", Jonathan sugiere que ese estado es una fantasía vana que no puede hacer justicia a la complejidad de la vida.

Los teóricos de la literatura llaman a ese estado de cierre "clausura narrativa", un término que no se refiere a las últimas frases de un relato ni a la finalización de un manuscrito, sino a la coherencia de significado que ofrece un texto. La clausura narrativa llega cuando se ha respondido a las grandes preguntas de un relato (quién ha cometido el asesinato, si el héroe conseguirá a la chica o si hay luz al final del túnel) y cuando el oyente o lector piensa "Vale, ya entiendo de qué iba todo". En otras palabras, la clausura llega cuando "se han tomado las decisiones decisivas, se ha determinado la identidad, ha salido a la luz el asesino o la boda genera un nuevo conjunto de posiciones de sujeto".[74] No todos los relatos tienen clausura. Si alguien está contando en la cena lo que ha hecho esa tarde, lo más seguro es que vaya yuxtaponiendo una serie de "y entonces… y entonces… y entonces…". Pero en cuanto un relato quiere transmitir significado, crear suspense o valorar la vida humana, es inevitable que exista clausura narrativa. "De hecho, incluso suele ser un elemento clave en lo que hace tan apasionantes a esos relatos".[75]

En la novela de Foer, no solo Alex espera que haya una clausura narrativa: también lo espera su abuelo. A este le gusta hablarle a su nieto sobre su feliz juventud en Odesa, la ciudad balneario a orillas del mar Negro, llena de hermosas mujeres y donde todo el mundo parecía estar enamorado. Y lo hace en el intento de convencer a Alex de que su vida fue maravillosa. Sin embargo, cuando llega Jonathan con su interés por la Segunda Guerra Mundial, le recuerda al abuelo de Alex todo lo que había intentado reprimir a lo largo de su vida. Y esos recuerdos regresan con total crueldad. Un día, al despertar de la siesta, comienza a hablar sin sentido y a decir nombres que Alex desconoce. Por la tarde, echa a llorar viendo la televisión, lo mismo que hace por la noche, cuando no consigue conciliar el sueño. La llegada de Jonathan le hace recordar el *shtetl* de Kolki, su pueblo natal, y el pogromo que tuvo lugar ahí. Las heridas de su juventud se reabren, y el bonito y estilizado relato de

74 C. BELSEY, *Critical Practice*, Londres / Nueva York, Methuen, 1980, p. 75.

75 N. CARROLL, "Narrative Closure", *Philosophical Studies*, 35 (2007), p. 15.

su vida resulta ser un intento de conjurar los traumas causados por el Holocausto. Como descubrimos al final del libro, el abuelo de Alex no es capaz de vivir sin una clausura narrativa. Para horror de su familia, muere atormentado, sin paz y sin historia.

El deseo de clausura narrativa, por supuesto, no es exclusivo de los ancianos que quieren contar a sus nietos la historia de su vida. Todo intento de escribir historia, grande o pequeña, plantea estas preguntas: "¿Qué sentido tiene la historia?, ¿cuál es el quid del asunto?, ¿de qué va todo esto?, ¿qué nos ofrece?". En este capítulo, reuniremos todas estas preguntas en la *relación estética* con el pasado, no porque traten sobre la belleza del pasado, sino porque utilizan formas de relato o, en términos más técnicos, patrones narrativos, que modelan la forma en que las personas miran al pasado. Por supuesto, los relatos sobre el pasado también transmiten conocimiento (relación epistémica) y envían un mensaje (relaciones política o moral). Antes de examinar estas otras relaciones en próximos capítulos, estudiaremos en este cómo los patrones narrativos conforman el pensamiento histórico. ¿Qué formas de relato utilizan las personas al hablar sobre el pasado?, y ¿qué consecuencias tienen esos patrones?

## 5.2. Patrones narrativos

En *Todo está iluminado*, Alex no deja ninguna duda sobre el tipo de relato que quiere contar sobre su vida. Si fuera posible, le gustaría ser el héroe del relato de su vida, lo que significaría para él ser admirado por su hermano pequeño Igor, acostarse con todas las chicas que quiera y ganar dinero para emigrar a los Estados Unidos. En este sueño infantil, la vida es una cadena de sucesos, el relato de un progreso que comienza con una familia pobre de Ucrania, pero que termina en el glamur de Manhattan. No por casualidad, esta es una forma de relato muy extendida y que encontró su formulación clásica en la novela *John Workmann, der Zeitungsboy* (1909-1925) de Hans Dominik (1872-1945), en la que se cuenta la historia de un repartidor de periódicos que llegó a hacerse millonario. En su estudio sobre los "guiones de vida arquetípicos" en las autobiografías occidentales, la teórica de la literatura australiano-estadounidense Jill Ker Conway presenta esta novela como el relato del "hombre hecho a sí mismo", a diferencia de otros tipos de relatos de vida como el del "héroe secular" de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

y el de la "heroína romántica" cuyos encantos femeninos encienden la pasión en los corazones de muchos hombres.

Según Conway, estas formas clásicas de narrativa sirven de patrones a los que se amoldan las personas, en mayor o menor grado, en cuanto plasman el relato de su vida en papel o, como Alex, en cuanto imaginan cómo quieren conducir sus vidas. De manera consciente o no, las personas están influenciadas por las formas de relato que circulan en su cultura:

> Seamos conscientes de ello o no, nuestra cultura nos da un guion interior de acuerdo con el que vivimos nuestras vidas. Los actos principales de la obra vienen de la forma en que nuestro mundo comprende el desarrollo humano; las escenas y los personajes principales vienen de nuestras familias y de la socialización, que nos proporcionan el patrón para investir a otros con relevancia emocional; y la dinámica del guion viene de lo que nuestro mundo define como éxito o logro.[76]

Por supuesto, una forma de relato no es un relato completamente acabado: la forma es simplemente un arquetipo o un modelo idealizado. Del mismo modo que un artista figurativo hace variaciones a partir de formas típicas como la esfera, el cuadrado, el triángulo y la elipse, un narrador utiliza formas narrativas arquetípicas de forma creativa. El modelo del "hombre hecho a sí mismo", por ejemplo, se presta a incontables variaciones. Si un joven y ambicioso ucraniano adapta su vida a este modelo, el resultado diferirá del que obtendría un estudiante paquistaní o un hombre de negocios italiano. Pero a pesar de todos los ajustes y variaciones, el hecho es que los arquetipos funcionan como patrones o plantillas que ofrecen, por decirlo de algún modo, un relato de vida prefabricado. Todo aquel que quiera dar forma a su vida, ya sea entre sueños ambiciosos como Alex o en reminiscencias melancólicas como su abuelo, derivará esa forma, de forma consciente o inconsciente, de un repertorio de formas de relato que le ofrezca su cultura.

De la misma manera que Conway yuxtapone varios guiones de vida arquetípicos, el teórico estadounidense de la historia Hayden White (al que ya he mencionado en el capítulo 1) distingue cuatro formas de relato arquetípicas en el trabajo de los historiadores. Todo el que, como Alex, quiera escribir historia en términos de autorrealización recurre a

76 J. K. CONWAY, *When Memory Speaks: Reflections on Autobiography*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1998, p. 6.

una de las formas de relato arquetípicas más básicas en el mundo occidental: el romance o trova. Aunque las tramas y los personajes de los romances cambian, siempre se trata de relatos de liberación, redención, progreso y victoria sobre el mal. Según White, el historiador francés Jules Michelet (1798-1874), entre otros, empleó el romance como forma de relato cuando presentó la historia de la Francia posrevolucionaria como la del fénix renaciendo de sus cenizas.

Por supuesto, esto no supone afirmar que Michelet estuviera inspirado por romances como los del rey Arturo y los caballeros de la Mesa Redonda ni que siguiera a pies juntillas las convenciones del género. Lo importante es que Michelet estructuró su *Histoire de la Revolution Française* (1847-1853) siguiendo las líneas de una forma de relato virtualmente idéntica a la del romance. Tampoco significa que, tras una profunda reflexión, Michelet optara por el romance como forma narrativa frente a la tragedia, por ejemplo. Sencillamente, para alguien que vivió la Revolución francesa como una catarsis, el romance era la forma de relato más natural. La necesidad de recurrir a ella puede ser incluso tan obvia que resulte invisible al autor y a sus lectores, como las convenciones sociales tan ampliamente compartidas que pasan completamente inadvertidas. Esas formas narrativas solo se hacen visibles cuando se contrastan de forma intencionada con una forma alternativa, por ejemplo, si un admirador de Michelet leyera un libro del historiador alemán Leopold von Ranke que, según White, utilizó la forma de comedia, o escogiera una obra del historiador suizo Jacob Burckhardt, que White adscribe a la sátira (consulte la tabla 5.1). De igual forma, Alex solo comienza a poner en duda su sueño de una vida repleta de mujeres y dinero cuando Jonathan le dice profundamente convencido que él vive para escribir. Los contornos de la forma de relato de Alex solo se vuelven visibles al contrastarlos con la alternativa que le presenta Jonathan.

De esta forma, Conway y White subrayan que las formas de relato no son tan inocentes como parecen. La preferencia de Alex por la forma narrativa del hombre hecho a sí mismo no es el resultado de una elección consciente, sino que el relato lo tiene cautivo. La forma de relato ejerce poder: un poder discursivo que determina, al menos en parte, la forma en que las personas interpretan sus vidas. Cuantas más personas modelen sus vidas de acuerdo con el patrón del hombre hecho a sí mismo o de la heroína romántica, más poder ejercerá ese patrón sobre ellas.

TABLA 5.1. Tipología de las formas de relato arquetípicas de Hayden White

| *Forma de relato* | *Clausura narrativa* | *Ejemplo* |
|---|---|---|
| Comedia | Reconciliación de fuerzas opuestas, armonía restaurada | Leopold von Ranke |
| Tragedia | División creciente, caída del héroe, lección para el público | Alexis de Tocqueville |
| Romance | Liberación, autorrealización, victoria del bien sobre el mal | Jules Michelet |
| Sátira | Sin esperanza de redención, repetición de lo mismo, seres humanos como juguetes del destino | Jacob Burckhardt |

## 5.3. Experiencias mediadas

Si esto es cierto, entonces la relación entre experiencia y relato es más compleja de lo que solemos pensar. El modelo estándar afirma que las personas deben vivir experiencias para poder componer un relato con ellas, al igual que los historiadores deben "recopilar los hechos" para poder integrarlos luego en un testimonio bien escrito (consulte el cuadro de texto "Hechos"). Pero a la luz de lo que hemos visto en el apartado anterior, el modelo estándar es insostenible. Lo que los historiadores consideran un hecho depende, en parte, del tipo de historia que quieren escribir, así que los hechos no solo anteceden a los relatos, sino que los relatos determinan también los tipos de cosas que los historiadores identifican como hechos. Lo mismo sucede con las experiencias. Lo que las personas experimentan depende al menos en parte de los tipos de relatos que escuchan a su alrededor. Una vida llena de experiencias proporciona la materia prima para una autobiografía, pero formas de relato como el romance, a su vez, determinan lo que experimentan las personas.

**Hechos**

"Vamos a ver, lo que quiero son hechos. Enseñen a estos jóvenes y a estas señoritas nada más que los hechos. Hechos es lo único que se necesita en la vida. No siembre otra cosa y arranque de raíz todo lo demás. […] ¡Aténgase a los Hechos!". Estas palabras de Thomas Gradgrind en la famosa novela *Tiempos difíciles* (1854) de Charles Dickens (1812-1870) serían un lema apropiado para un tipo de historiografía chapado a la antigua. A menudo, los historiadores también han insistido en el carácter sagrado de los hechos. Pero lo que muestran las palabras de Gradgrind con gran acierto es que los "hechos" no pueden ser los bloques de construcción rígidos y atomizados de pensamiento histórico por los que a veces se les ha tomado. "No siembre otra cosa y arranque de raíz todo lo demás", unas metáforas tomadas de la horticultura. Incluso Gradgrind, el padre de todos los fetichistas de los hechos, necesita imágenes para explicar lo que quiere decir. En términos más generales, el lenguaje no existe sin metáforas, sin comparaciones, sin puntos de vista o sin connotaciones emocionales. Según el filósofo estadounidense de la historia Arthur C. Danto (1924-2013), los hechos siempre son "acontecimientos de acuerdo con una determinada descripción"*, esto es, acontecimientos descritos desde una determinada perspectiva, en palabras que traicionan la posición de sujeto del escritor. Así pues, Danto trata con displicencia a las personas que, como Gradgrind, quieren poseer hechos en primer lugar y solo entonces los interpretan. No existen hechos sin interpretación.

* A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 250 (ed. española: *Ensayos de filosofía analítica de la Historia*, Barcelona, Paidós 1986).

Piense en el viaje que Jonathan hace a Ucrania, un ejemplo típico de experiencia turística estrechamente relacionada con la historia vital del viajero. Jonathan va a visitar la región donde vivió su familia y donde, según dicen, están las "raíces" de su identidad. Esta metáfora de las raíces indica ya que las experiencias de Jonathan en Trochinbrod están precedidas por una expectativa explícita de que todo lo que vea estará conectado con la historia de su familia *y* con la historia sobre el horrible exterminio de los judíos europeos por el régimen nazi, como se les contaba a todos los escolares desde la década de los sesenta del siglo XX. Estos relatos influyen en la perspectiva de Jonathan mientras mira por la ventana del coche, en busca de huellas del Holocausto. El joven se pregunta todo el tiempo: ¿Ese hombre que está ahí trabajando en el campo se parece a mi abuelo? ¿La anciana que vive en esa casucha

reconocerá la cara de la fotografía? ¿Cómo sería ver los camiones llenos de soldados alemanes bajando por este camino polvoriento?

Las experiencias en el extranjero de turistas como Jonathan están ligadas a relatos de los que ya se han apropiado en casa. Aunque las agencias de viaje suelen ser pródigas en el uso de adjetivos como "puro" y "auténtico", los destinos turísticos solo existen gracias a relatos que confieren significados a esos lugares. Esto resulta especialmente claro en las llamadas "excursiones del Holocausto" que organizan agencias de viaje polacas y ucranianas, variantes profesionales del viaje que hace Jonathan a Trochinbrod. Cuando esos viajes llevan a los turistas por algunos de los "momentos más bajos" de la historia de Europa, utilizan una metáfora que presupone un relato moral sobre el desarrollo de Europa. Cuando los guías del antiguo campo de concentración de Auschwitz dan a los turistas la oportunidad de fotografiar la puerta de entrada con el lema "*Arbeit macht frei*", lo hacen porque los viajeros reconocen el cinismo de estas palabras a la luz de lo que han oído sobre el Holocausto en la escuela y en los medios de comunicación. Ni siquiera las experiencias aparentemente más privadas y más vulnerables en esos lugares de muerte (una vela ardiendo en una de las celdas de los condenados o el silencio y el vacío de Birkenau, el campo de exterminio de Auschwitz) son puras ni auténticas, sino que están mediadas por relatos que presentan a Auschwitz como un agujero negro en la historia de Occidente.[77]

El antropólogo Jackie Feldman presenta ejemplos contundentes de este mismo mecanismo en su libro sobre viajes a Polonia para jóvenes israelíes. En cuanto embarcan en el avión hacia Europa, se hace evidente hasta qué punto interpretan los jóvenes su entorno a través de relatos transmitidos por padres y profesores. Un comentario poco amable de una azafata polaca se interpreta inmediatamente como muestra de "antisemitismo polaco". Al llegar a Varsovia, se les recuerda el motivo de su viaje: vivir los horrores del nazismo y comprender la bendición que es contar con el Estado de Israel. Luego, un autobús los conduce rápidamente hasta el primer lugar destacado. Parece que algunos de los

77 Puede parecer irónico describir el "agujero negro" como un relato porque el sentido de esta metáfora es que Auschwitz no puede ser capturado en ningún relato. Pero precisamente esta pretensión tan rotunda ofrece una forma agresiva de clausura narrativa; utilizando las enigmáticas palabras de Theodor Adorno (1903-1969), Auschwitz marcó el final, si no de la historia europea, al menos sí de la poesía.

jóvenes han interiorizado perfectamente el relato sionista. Al ver una fotografía de judíos a la espera de ser transportados a Treblinka, un estudiante escribe: ''Si estuviera ahí, les habría entregado una bandera de Israel''. Otros creen que el peligro los acecha detrás de cada árbol, como la niña que quiere orinar en un lugar apartado del bosque, pero regresa corriendo al grupo llena de pánico cuando tropieza con una zanja y piensa que podría haberla hecho alguien. Pero el poder que tienen los relatos sobre las experiencias de los estudiantes se vuelve especialmente evidente cuando, al cabo de unos días, algunos empiezan a quejarse de ver tanto monumento aburrido y no les importa salir del autobús en la enésima colina donde fueron asesinados cientos de judíos: esperaban algo más espantoso. Una estudiante apunta en su diario que incluso Auschwitz es menos horrible de lo que había imaginado: ''Solo cuando llegamos a Birkenau pude ver la imagen original, la que tenía grabada en mi cabeza…''.[78]

En consecuencia, cuando Foer describe su novela como ''una expresión profundamente personal de la experiencia de un hombre joven en su patria ancestral y destruida'',[79] podría haber añadido que esa experiencia refleja también cómo había aprendido a hablar sobre el Holocausto, a reflexionar sobre el pasado de su familia y a mirar a la Europa oriental en su calidad de norteamericano judío, al igual que los jóvenes israelíes viven los lugares polacos de destrucción en masa a través del cristal de un relato sionista. Experiencias como las de Polonia o Ucrania también son posibles gracias a narraciones: son el resultado de expectativas basadas en parte en relatos que circulan en una cultura. Así, los psicólogos norteamericanos Mary y Kenneth Gergen aciertan al señalar: ''Parece más adecuado comprender los testimonios de 'experiencias' como el resultado de una historia textual o cultural determinada en la que las personas aprenden a contarse historias de sus vidas a ellos mismos y a otras personas''.[80] En otras palabras, las experiencias

78 J. FELDMAN, *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity*, Nueva York / Londres, Berghahn Books, 2008, pp. 102, 108, 109 y 140.

79 J. S. FOER, ''Preface: Next Year in Trochenbrod'', en A. BENDAVID-VAL, *The Heavens Are Empty: Discovering the Lost Town of Trochenbrod*, Nueva York, Pegasus Books, 2010, p. xiv.

80 M. M. GERGEN y K. J. GERGEN, ''Qualitative Inquiry: Tensions and Transformations'', en N. K. DENZIN y Y. S. LINCOLN (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, 2.ª ed., Thousand Oaks, SAGE, p. 1027.

están mediadas narrativamente. Están mediadas por patrones narrativos como los relatos de vida típico-ideales de Conway, las formas de relato de White y las narrativas maestras sobre el Holocausto que existen en Israel y en los Estados Unidos (consulte el cuadro de texto "Narración maestra").

**Narración maestra**

Alguien que presente la moderna historia judía como un movimiento desde la "diáspora" (la dispersión por el mundo) hasta la "patria" de Israel está relatando una narración maestra: un relato sintetizador "que pretende ofrecer el testimonio acreditado de algún segmento de historia particular"*. Hay muchas narraciones maestras de este tipo: solo hace falta pensar en la "democratización" (antes o después, todo el mundo se convierte en demócrata), "secularización" (en las sociedades modernas, la iglesia, la sinagoga y la mezquita son algo marginal) y "crecimiento económico" (se supone que los salarios y los precios de la vivienda siempre crecen). Las narraciones maestras son relatos sencillos y lineales de progreso y regresión que son igual de atractivos que problemáticos. Crean orden y coherencia en el caos de los acontecimientos históricos, pero lo hacen a través de la selección y sin un gran sentido de complejidad. El tipo por excelencia de narración maestra es una gran narración, un relato "que pretende ofrecer el testimonio acreditado de la historia en general"**, del género de lo que en el capítulo 1 denominábamos filosofía sustancial de la historia. Cuando el filósofo francés Jean-François Lyotard (1924-1998) proclamó "el fin de las grandes narraciones" en 1979, se estaba refiriendo sobre todo a ese tipo de testimonios (a menudo, con motivaciones ideológicas)***.

* A. MEGILL, "'Grand Narrative' and the Discipline of History", en F. ANKERSMIT y H. KELLNER (eds.), *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 152.

** Ibídem.

*** J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979 (ed. española: *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1989).

## 5.4. Relato y realidad

Llegados aquí se plantean dos preguntas. En primer lugar, ¿este énfasis en los relatos que median las experiencias de las personas no ignora la distinción que hicimos en el capítulo 1 entre la historia como *historia res gestae* (la realidad histórica) y como *historia rerum gestarum* (los rela-

tos que se cuentan sobre esa realidad)? Y segunda, si la capacidad interpretativa de los relatos es tan grande como lo que sugieren los apartados anteriores, ¿se puede poner fin a esa capacidad aunque solo fuera cambiando una forma de relato por otra, como intentó hacer el abuelo de Alex cuando presentaba a sus descendientes una versión menos lúgubre de la trágica historia de su vida?

Allá por los años ochenta del siglo XX, la primera pregunta sobre la relación entre relato y realidad fue uno de los problemas más importantes de un debate incitado por "narrativistas" como Hayden White y Louis O. Mink (1921-1983) (consulte el cuadro de texto "Narrativismo"). Estos filósofos de la historia establecían una distinción fundamental entre la vida *vivida* y la vida *narrada*. Desde su perspectiva, esta distinción era una consecuencia lógica de la observación de que hay diferentes patrones narrativos a disposición de las personas que quieren narrar el relato de su vida, al igual que los historiadores cuentan con diferentes formas de relato arquetípicas cuando, como Michelet, quieren escribir la historia de la Revolución francesa (consulte la tabla 5.1). Esta variedad sugiere que las formas de relato no coinciden con la vida en sí. Si la historia de Francia se puede describir mediante diferentes formas de relato, aparentemente la realidad histórica no tiene una estructura narrativa propia. De esta forma, las estructuras narrativas no se encuentran en el pasado, sino que se imponen a él. En consecuencia, no deberíamos situar las formas de relato arquetípicas de White en el nivel de la realidad histórica, sino en el del pensamiento histórico. Como resumió Mink en una frase muy citada: "Las historias no se viven, se narran".[81]

81 L. O. MINK, "History and Fiction as Modes of Comprehension", en B. FAY, E. O. GOLOB y R. T. VANN (eds.), *Historical Understanding*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1987, p. 60.

**Narrativismo**

A mediados del siglo XIX, la teoría de la historia anglófona estaba dominada por problemas de explicación histórica (que veremos con más detalle en el capítulo 8). En parte como respuesta a esto, en los años sesenta y setenta del siglo XX, pensadores como Arthur C. Danto, Louis O. Mink y Hayden White centraron su atención en las narrativas históricas. Hubo quienes, frente a su punto de vista, objetaban que las formas de relato son construcciones con las que los historiadores ordenan su material y les adjudicaron rápidamente la etiqueta de "narrativistas". En los años ochenta y noventa, los críticos sugerían también una conexión estrecha entre narrativismo y "posmodernismo". No hace falta decir que esto dio lugar a una caricatura bastante polémica que no hacía justicia al trabajo de esos teóricos de la historia "narrativistas". Aun así, el término siguió en uso. El filósofo holandés de la historia Frank Ankersmit también es considerado un importante representante del movimiento narrativista (consulte el apartado 9.4).

A primera vista parece algo plausible. Volvamos con Alex, el joven al que le gusta fanfarronear de las chicas que seduce en las noches ucranianas. A mitad de la novela de Foer, la verdad sale a la luz: todos esos cuentos de conquistas son una invención. En una carta dirigida a Jonathan, Alex reescribe su vida y reinterpreta sus alardes desde el punto de vista psicológico, como un mecanismo que le permite salir adelante y eludir las segundas intenciones de las preguntas de su padre ("Mi padre me pregunta mucho por las chicas").[82] Reinterpretaciones de la autobiografía como esta son frecuentes tras experiencias de pérdida. Cuando una mujer joven termina una relación, puede engañarse para aliviar sus penas, diciéndose que nunca amó de verdad a su ex y que en lugar de estimularla y ayudarle a crecer, era un lastre para ella. De esta forma, la mujer reescribe su vida de forma que la ruptura con su novio no es el fracaso de una relación, sino la liberación de una forma de vida que le impedía realizarse. De igual manera, un fiel creyente puede dar la espalda a la fe en algún momento de su vida y entonces, puede sentirse tentado a reinterpretar su antigua fe como un autoengaño. Lo que pierde no es la fe en Dios, como tanto tiempo había pensado, sino la ilusión psicológica que le ofrecía consuelo metafísico. En otras palabras,

82 J. S. FOER, *Everything is Illuminated*, *op. cit*., p. 144.

las personas son perfectamente capaces de "reescribir" o "reinterpretar" el relato de su vida.

Pero esto no significa que relato y realidad se deban separar estrictamente. Los relatos no solo tienen un aspecto *referencial*, en cuanto se refieren a la realidad e intentan reinterpretarla, sino también una dimensión *performativa*. Es decir, intervienen en la realidad, en cuanto proporcionan a las personas los marcos de referencia que les permiten pensar y actuar. A esto se refiere Conway en la cita anterior, cuando habla sobre "los guiones interiores con los que interpretamos nuestras vidas". Patrones como los del hombre hecho a sí mismo y la heroína romántica no solo nos sirven para interpretar la vida de forma retrospectiva, sino que también ofrecen a las personas guiones o modelos a los que amoldar sus vidas. Además, las formas de relato con las que las personas interpretan su pasado influyen en la forma en que viven en el presente y en lo que esperan del futuro:

> Si recordamos el pasado como una sucesión de acontecimientos caóticos regidos por un destino o una fortuna impersonales y no morales, creamos un tipo semejante de futuro en nuestra mente que, habitualmente, termina por cumplirse. Si vemos el pasado como algo completamente determinado (ya sea por fuerzas económicas, códigos genéticos, por orden de nacimiento o por la relación con los padres), nos veremos a nosotros mismos como víctimas de esas fuerzas y lo mejor que podremos esperar será una especie de resignación estoica. Si vemos nuestro pasado como un recorrido moral y espiritual en el tiempo, nuestro futuro imaginado continuará esa búsqueda.[83]

Los críticos de White y Mink, como el filósofo David Carr, añaden que los relatos no solo influyen en las vidas de la gente, sino que la vida, en general, tiene forma de relato. Cuando Jonathan hace el *check-in* en el aeropuerto para viajar a Ucrania, se embarca en un proyecto que tiene la estructura de un relato porque anticipa un resultado (una llegada segura a Kiev). Por tanto, hacer un itinerario como ese supone crear, por decirlo de alguna manera, un relato con un principio (el *check-in*), un nudo (el viaje) y un desenlace (la llegada). Esto no solo sucede con los viajes: para Carr, toda acción que persigue un propósito tiene un carácter narrativo. Toda acción intencionada presupone un objetivo que el agente quiere lograr y una serie de recursos que el agente despliega

83 J. K. CONWAY, *When Memory Speaks*…, *op. cit*., p. 176.

para conseguir ese objetivo. En su mente, Jonathan preelabora un relato sobre cómo los recursos que despliega (*check-in*, embarque, etc.) conseguirán el objetivo buscado (llegar a Kiev). Carr concluye lo siguiente:

> Louis Mink estaba manejando una distinción completamente errónea cuando afirmó que las historias no se viven, sino que se narran. Se narran al ser vividas y se viven al ser narradas. Las acciones y los sufrimientos de la vida pueden ser vistos como un proceso de narrarnos historias a nosotros mismos, escuchar esas historias y representarlas o vivirlas. […] No sucede, como Mink parece sugerir, que primero vivamos y actuemos y luego, sentados ante el fuego, contemos lo que hemos hecho, creando así algo completamente nuevo gracias a una nueva perspectiva. La visión retrospectiva del narrador, con su capacidad de ver el conjunto […] no está opuesta irreconciliablemente a la visión del agente, sino que es una extensión y un perfeccionamiento de un punto de vista inherente a la acción en sí.[84]

Así pues, Conway y Carr formulan su propia objeción a una separación tajante entre relato y realidad: (1) los relatos influyen en las vidas de las personas, y (2) la vida en sí, en cuanto consta de acciones intencionadas, tiene la estructura de un relato.

Aunque el argumento de Carr ha desempeñado un papel muy importante en el debate sobre el "narrativismo", es el menos interesante para nuestros propósitos, ya que es evidente que su concepto de relato es mucho más amplio que el de White o Mink (como Carr admite implícitamente cuando acusa a Mink y a White de emplear una definición restrictiva de narrativa).[85] Mientras Carr ve un relato en prácticamente todo lo que anticipa el futuro, White habla explícitamente de "formas de relato arquetípicas", es decir, no de relatos en sí, sino de *formas* de relato, y no de todas las formas de relato, sino de los tipos básicos típico-ideales que han caracterizado la literatura occidental y la historiografía en los siglos pasados. Carr y White, por tanto, suelen hablar un diálogo de sordos.

Conway se opone al narrativismo de White y de Mink de una forma bastante más directa. Aun así, sería incorrecto pensar que Mink y White niegan el efecto de los relatos en las vidas humanas. White es el

84 D. CARR, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 61.

85 Ibídem, pp. 89-90.

primero en admitir que contar relatos "no es una actividad que flota por encima de la vida o de la realidad, que la trasciende o que permanece alienada de ella, sino que representa un modo de práctica que sirve como la base inmediata de toda actividad cultural".[86] Sin embargo, quiere avisar a sus lectores de una posibilidad de *cambio*: una posibilidad de escapar de una cultura, digamos por ejemplo, que les dice a las mujeres que deben vivir como heroínas románticas o de una creencia en el progreso que parece desautorizar cualquier otra forma de relato que no sea el romance ("progreso", "realización"). Por eso, White insiste constantemente, con exageración polémica, en el aspecto de construcción de la narración de relatos (la Revolución francesa no *es* un romance, Michelet *la convirtió* en un romance). Por eso pone el énfasis, para algunos excesivo, en la libertad de las personas para elegir una forma de relato (no *debes* vivir como una mujer seductora, hay otros patrones que pueden dar significado a tu vida). White no afirma que las personas puedan vivir sin relatos, sino que, si lo intentan de verdad, podrán elegir las formas arquetípicas con las que quieren modelar sus historias (un argumento que, dicho sea de paso, ilustra de nuevo hasta qué punto depende de la visión de la naturaleza humana que tiene un historiador o, en este caso, un filósofo de la historia).

En resumen, es erróneo pensar que la realidad existe sin relatos o que primero existe una realidad que se interpreta luego mediante patrones narrativos. En el capítulo 1 ya insistí en que la *historia res gestae* es inconcebible sin la *historia rerum gestarum*. Al mismo tiempo, sería erróneo sostener que las personas están atrapadas en relatos. Al igual que no tienen que resignarse a su posición de sujeto (apartado 4.5), no están obligadas, dice White, a aceptar una forma de relato que les imponga su subcultura.

## 5.5. La alternativa modernista

Esto, finalmente, nos permite reformular de forma más precisa la segunda pregunta que planteábamos al comienzo del apartado anterior. Lo que nos preguntábamos, en concreto, era si se puede poner fin a la capa-

86 H. WHITE, "The Fictions of Factual Representations", en *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978, p. 126.

cidad que tienen los relatos de modelar las vidas de las personas. Como hemos visto, White responde afirmativamente. La Revolución francesa no *tiene* que ser descrita con un romance: también puede ser leída como una tragedia, como hizo el historiador francés Alexis de Tocqueville (1805-1859). Pero esta respuesta no es completamente satisfactoria. ¿Las personas solo pueden elegir entre comedia, tragedia y sátira? ¿No hay otros patrones para los relatos de vida que el hombre hecho a sí mismo, el héroe secular y la heroína romántica de Conway? En otras palabras, ¿las personas siempre están obligadas a amoldarse a una de las formas de relato arquetípicas?, ¿o pueden rechazar esas formas y sus tipos particulares de clausuras narrativas?

Cuando White plantea esta pregunta, en un artículo bastante controvertido, descarta inmediatamente la posibilidad de que las personas puedan vivir sin relatos. Al mismo tiempo, es reacio a los relatos que siguen convenciones respetables, a las tramas con final feliz y a los patrones narrativos que reducen las relaciones complejas a simples esquemas. Así pues, White no tiene ningún problema con las narraciones en sí, pero desconfía de la clausura narrativa. O más exactamente: no niega que los relatos necesiten un motivo, pero desconfía de cualquier forma de clausura que se presente como final y definitiva ("esto es así, no hay discusión"). Para dar un ejemplo concreto, diremos que no hay nada malo en el sueño que tiene Alex de convertirse en un hombre hecho a sí mismo. Sin tales sueños, su vida se fosilizaría. Pero si esta forma de relato se convierte en el objeto y el fin únicos de su vida, es decir, si esta se desmoronase si el sueño no llegara a realizarse, Alex se habrá convertido en prisionero del patrón narrativo. Según White, Alex debe aprender que la vida no puede amoldarse a la fuerza a un patrón y que, en consecuencia, toda forma de relato tiene cierto carácter provisional y relativo.

De esta manera, cuando Alex y Jonathan hablan en sus cartas sobre "lo excelente que podamos hacer parecer que es la vida", Jonathan representa una postura que White considera mucho más plausible que el sueño infantil de Alex. No hay que suavizar la realidad con patrones narrativos; el reto es narrar relatos que hagan justicia a la complejidad de la vida. Por eso, *Todo está iluminado*, con su fascinación por los cabos sueltos y los cambios de perspectiva, se corresponde mucho más con la visión del mundo de White que la novela realista tradicional y sus clausuras narrativas libres de ambigüedad. Foer hace realidad lo que White vislumbra, sin renunciar a formas narrativas como la comedia y la tragedia, sino combinando esas formas de maneras sorprendentes.

*Todo está iluminado* tiene pasajes cómicos y trágicos, pero la novela en su totalidad está tan plagada de cambios de perspectiva que no encaja en ninguna de esas categorías. Además, Foer es aficionado a romper o hacer chocar sus historias antes de tiempo. Todo esto resulta todavía más explícito en la segunda novela de Foer, *Tan fuerte, tan cerca* (2005), que se carga las convenciones tipográficas haciendo aparecer páginas en blanco o páginas que poco a poco se van abarrotando de texto, con la fuente y los interlineados cada vez más pequeños, hasta que todo termina por disolverse en un océano de tinta negra.

Esta afinidad entre Foer y White no es ninguna coincidencia. Aunque se les suele considerar autores "posmodernos", los dos están inspirados por empatía por el modernismo de comienzos del siglo XX, que se enfrentó como ningún otro movimiento literario a la clausura narrativa. Autores como Virginia Woolf (1882-1941) experimentaron constantemente con la tensión entre vida y arte, o entre lo que en el apartado anterior llamábamos vida vivida y vida narrada. Su prosa se mueve entre un apetito insaciable por los relatos, cada uno con su forma particular de clausura, y una necesidad profundamente arraigada de confundir al lector debilitando después los relatos que habían comenzado la narración pletóricos de energía. Por consiguiente, la novela modernista está repleta de cambios en la perspectiva, de propuestas para ver el mundo de formas eternamente diferentes. Algunas de las técnicas narrativas de Foer parecen salidas directamente de la novela modernista. Así Foer, seguramente sin haber leído nunca a White, responde implícitamente a su llamamiento para escribir historia como en la novela modernista: una llamada que White dirigió en un principio a los historiadores porque, como Alex, tienen una preferencia arraigada por los patrones libres de problemáticas y de ambigüedades:

> Cuando los historiadores intentan narrar sus "conclusiones" sobre los "hechos" en lo que denominan una forma "artística", evitan unánimemente las técnicas de la representación literaria que Joyce, Yeats e Ibsen han aportado a la cultura moderna. En este siglo, no ha habido ningún intento significativo de elaborar una historiografía surrealista, expresionista o existencialista (salvo por parte de los propios novelistas o poetas), a pesar de todo lo que los historiadores modernos han presumido de "arte". Es casi como si los historiadores creyeran que la *única forma posible* de narración histórica fuera la que se utilizaba en la novela inglesa a finales del siglo XIX.[87]

87 H. WHITE, "The Burden of History", en *Topics of Discourse…*, *op. cit*., pp. 43-44.

Es discutible si los historiadores han hecho algún progreso en este aspecto desde 1966, cuando White formuló su queja (igual que es dudoso si Alex permitirá alguna vez un alto grado de complejidad en el relato de su vida, como Jonathan cree deseable). Pero esto no desautoriza de modo alguno el argumento de este capítulo, esto es, que las formas de relato como el romance y la tragedia modelan el pensamiento histórico al ofrecer patrones con los que los seres humanos escriben historia. Los relatos históricos tienen pretensiones epistémicas e implicaciones morales o políticas, como veremos en los capítulos siguientes. Pero ante todo, esos relatos tienen un aspecto estético: tienen una forma literaria que determina, al menos en parte, lo que el autor puede decir sobre el pasado (consulte el cuadro de texto "Historia digital").

**Historia digital**

Muchos debates sobre la dimensión estética del pensamiento histórico se basan en la idea de que los relatos son inevitables: las personas utilizan siempre patrones narrativos. Sin embargo, como Tessa Morris-Suzuki y Ann Rigney señalan, por ejemplo, esto podría haber comenzado a cambiar con la llegada de Internet, ya que las páginas web pueden utilizar otros formatos aparte de relatos con comienzo, nudo y desenlace. Los hipervínculos y los foros de debate pueden desdibujar la distinción entre fuentes primarias y bibliografía secundaria. Además, en Internet es mucho más frecuente la existencia de obras históricas producto de la interacción (impredecible) entre autores diversos que en la era predigital (piense, por ejemplo, en una página de Wikipedia sobre un personaje histórico). Aunque en el momento presente, la historia digital todavía es un terreno de pruebas para nuevas formas de presentación histórica, algunos teóricos de la historia ya se preguntan por las consecuencias que tendrán estas nuevas formas en nuestro concepto de *pensamiento histórico*.

## Para seguir leyendo

Gossman, L, *Between History and Literature*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1990.

Paul, H., *Hayden White: The Historical Imagination*, Cambridge / Oxford, Polity Press, 2011.

Roberts, G. (ed.), *The History and Narrative Reader*, Londres / Nueva York, Routledge, 2001.

Wallace, J., "Modernists on the Art of Fiction", en M. Shiach (ed.), *The Cambridge Companion to the Modernist Novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 15-31.

# 6. La relación política: construir historia

## 6.1. Guerras por la historia

¿Quién diría que la civilización llegó a Australia justamente en el momento en que los europeos blancos desembarcaron en sus costas allá por 1788? En 1962, el historiador australiano Manning Clark (1915-1991) pudo afirmarlo abiertamente y con total rotundidad; sin embargo, tan solo un cuarto de siglo más tarde, y en vísperas de lo que debía ser la festiva conmemoración del bicentenario de Australia, una afirmación como esa hubiera sido algo completamente inimaginable. Pretender, a la altura de los ochenta del siglo XX, que Australia debía su grandeza a los colonos británicos y a sus descendientes blancos era adoptar una postura extrema en un dilatado conflicto sobre los bienes y los males que la colonización de Australia supuso para los habitantes nativos del continente. En el marco de este debate, se acusaba siempre a las personas que ensalzaban el papel de los europeos de restar importancia a los crímenes cometidos por el Gobierno colonial contra los aborígenes, de estar cegadas por un mito heroico nacionalista y de ser, sin duda, conservadores resentidos al ver cómo los aborígenes y su pasado se estaban adueñando de las celebraciones del bicentenario.

En Australia, desde los años setenta del siglo XX se vienen librando unas encarnizadas guerras por la historia, y la contienda, de hecho, continúa, aunque los frentes apenas han cambiado desde los años noventa. Como es natural, han participado en ellas historiadores, como Henry Reynolds, que en los años setenta rastreó a fondo los archivos en busca de información sobre los llamados conflictos fronterizos entre los aborígenes y los blancos recién llegados. Pero no son los únicos. En la interpretación del pasado australiano también participan periodistas, políticos y comités de expertos, como el Instituto de Asuntos Públicos australiano. Y es que lo que parece estar en juego es, nada más y nada menos, que la identidad de Australia. ¿Están en lo cierto los revisionistas como Reynolds cuando afirman que lo que llegó en 1788 no fue una civilización, sino un grupo arrogante de europeos que sembraron el caos

y la destrucción entre los habitantes legítimos del país? ¿Tienen razón los críticos al señalar que el éxito de la civilización blanca en Australia se pagó con la sangre inocente de miles de hombres, mujeres y niños? ¿O bien, como suelen defender los conservadores, estas insinuaciones "izquierdistas" buscan desacreditar a Australia? Estas preguntas están lejos de ser puramente teóricas. Las guerras por la historia de Australia están en buena parte animadas por temas de actualidad, tales como la posición legal de los aborígenes y la política de inmigración australiana. La forma en que se interpreta el pasado repercute directamente en la educación, la legislación y la política del Gobierno. Como observa con acierto el jurista australiano Martin Krygier:

> Sobre el tapete no está en realidad, o no simplemente, el pasado *wie es eigentlich gewesen*, sino el presente. O, más exactamente, el pasado imaginado se está tratando como una parte crucial del presente, y es *ese* pasado-presente el que está en el punto de mira y el que explica las pasiones que esos acontecimientos pasados todavía logran inspirar. Esto implica que tan importantes como los temas del debate y los textos que son sus vehículos, son los subtextos que los animan.[88]

Un aspecto llamativo de las guerras de la historia australianas es, de hecho, hasta qué punto el debate histórico está eclipsado por consideraciones políticas, no solo porque unos y otros hablen de "izquierda" o de "derecha", sino, ante todo, porque se trata de un debate en el que el conocimiento histórico parece ser un medio en lugar de un fin. Por ejemplo, la cuestión de cuántos aborígenes de Tasmania murieron víctimas de la violencia de los europeos ha cobrado una gran relevancia, principalmente porque va ligada a otra cuestión: la de si los australianos deben admitir o no la culpabilidad por los crímenes (hay quien habla de genocidio) cometidos por sus antepasados en esa isla australiana. Lo mismo sucede con la investigación histórica sobre las llamadas generaciones robadas (niños aborígenes que el Gobierno australiano arrebató a sus padres entre 1901 y 1969). En este caso la investigación está dominada por otra cuestión: si el primer ministro Kevin Rudd hizo bien en ofrecer una disculpa por este "robo de niños" en 2008. Las guerras por la historia, en definitiva, son un debate político en vista de que su tono está definido por la relación política con el pasado, esto es, por el deseo de utilizar ese pasado para conservar o cambiar el *statu quo*.

88 M. KRYGIER, "Neighbours: Poles, Jews and the Aboriginal Question", en *Civil Passions: Selected Writings*, Melbourne, Black, 2005, pp. 123-124.

Esta relación política se hace patente en textos que acusan a los historiadores revisionistas de dar ventaja a los "posibles rivales y enemigos de Australia".[89] Este capítulo mostrará, sin embargo, que la dimensión política del pensamiento histórico también puede adoptar apariencias más sutiles. Los historiadores no solo participan en la política cuando toman partido sobre la política de inmigración australiana; también lo hacen cuando se identifican con su nación o comunidad (apartado 6.2), cuando utilizan métodos históricos que excluyen a los aborígenes desde el principio (apartado 6.3) o cuando narran relatos con un tipo de clausura narrativa que nutre el conservadurismo (apartado 6.3). De esta manera, la relación política con el pasado se entrecruza directamente con la relación estética de la que hablamos en el capítulo anterior.

## 6.2. Historia en la primera persona del plural

En 2007, los oyentes de ABC Radio National eligieron el discurso del Parque Redfern (1992) del primer ministro Paul Keating como uno de los discursos más inolvidables de todos los tiempos, después de "I have a dream" de Martin Luther King (1929-1968) y el Sermón de la Montaña de Jesús. Lo que hizo tan inolvidable a este discurso fue que el entonces primer ministro australiano admitió con honestidad que los ciudadanos blancos se habían portado mal con los aborígenes:

> Confiscamos sus tierras tradicionales y destruimos su modo de vida tradicional. Trajimos con nosotros los desastres. El alcohol. Cometimos asesinatos. Arrancamos los hijos a sus madres. Practicamos la discriminación y la exclusión. Todo por nuestra ignorancia y nuestros prejuicios.[90]

Keating entonó este *nostra culpa* no solo en su propio nombre, sino en su calidad de primer ministro, en nombre del segmento blanco o de origen europeo de la población australiana. Esto sirve para explicar por qué Keating utilizó con tanto énfasis la primera persona del plural. Lo que es más, ese "nosotros" no se reducía a los australianos contemporáneos. Esa confesión de culpabilidad, esa expresión de arrepentimiento por los abusos del pasado, presupone un "nosotros" que

89 K. BAKER, "The New History", *IPA Review*, 42, 3 (1988-1989), pp. 49-54.

90 Citado en S. MACINTYRE y A. CLARL, *The History Wars*, Carlton, Melbourne University Press, 2003, p. 125.

une a ciudadanos del presente y del pasado. El ''nosotros'' aglutina al Gobierno australiano actual, pero también a Arthur Phillip (1738-1814), el capitán de la flota británica que desembarcó en 1788 en lo que hoy es Sídney, a su tripulación y sus descendientes de los siglos XIX y XX. Una disculpa pública por los errores del pasado presupone un ''nosotros'' o, en términos más formales, un sujeto colectivo que incluye a los autores y a sus representantes actuales. Si se cuestionara la existencia de ese tipo de ''nosotros'', por ejemplo si el primer ministro se encogiera de hombros y preguntara qué tiene que ver él con los australianos de hace dos siglos, sería imposible hacer una disculpa pública por los crímenes del pasado (consulte el cuadro de texto ''Disculpa pública'').

**Disculpa pública**

En 2004, la ministra alemana de Ayuda al Desarrollo se disculpó por el genocidio alemán (1904-1908) de los herero y nama en una visita oficial a Namibia (una antigua colonia de Alemania). Con su gesto parecía unirse a una tendencia en boga: en los años noventa del siglo XX, muchos gobernantes habían admitido públicamente su culpabilidad por los errores cometidos por sus países en el pasado. Para los teóricos de la historia, esas disculpas son interesantes, al menos, por dos motivos. En primer lugar, asumen que la culpabilidad y la condición de víctima se pueden transmitir de una generación a otra y que, por tanto, no desaparecen con la muerte de las personas involucradas directamente. Además, intentan transformar un ''pasado presente'' (apartado 2.5) en un ''pasado concluso'' (apartado 2.4) dejando así atrás el pasado. Naturalmente, las disculpas públicas no solo surgen del sentido de culpabilidad o responsabilidad. El gesto alemán hacia Namibia estaba claramente motivado por el miedo a que se produjesen expropiaciones de tierras como las de Zimbabue y que pudieran estar dirigidas contra los descendientes blancos de los colonos alemanes de Namibia. ''Así pues, es posible que las disculpas políticas no sean un acto sincero de arrepentimiento, sino un movimiento diplomático y simbólico más dentro de un enorme arsenal''*. Además, un motivo económico (el miedo a importantes reclamaciones) ha frenado hasta el momento al Gobierno alemán de reconocer oficialmente su responsabilidad por la masacre de 80 000 personas.

* R. E. HOWARD-HASSMANN y M. GIBNEY, ''Introduction: Apologies and the West'', en M. GIBNEY *et alii* (eds.), *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2008, p. 5.

Pero la historia en primera persona del plural no es exclusiva de primeros ministros. Tomemos como ejemplo la siguiente cita de la historiadora Janet McCalman:

> Los logros de la Australia blanca fueron considerables y merecen su propia y rica historia. Pero todos esos logros solo fueron posibles porque tomamos una tierra que pertenecía a otras personas; los apartamos; los suplantamos; y después los asesinamos, los envenenamos, los infectamos, los desheredamos, los encadenamos e incluso pretendimos deshumanizarlos.[91]

Este "nosotros" no es la convención estilística con la que el autor quiere implicar a los lectores en su argumento ("como vimos en el último capítulo", "¿cómo podríamos responder a este argumento?"). No es el "nosotros" que utilizan los historiadores que se identifican con su objeto de estudio como hacen los aficionados al fútbol con su equipo ("hemos ganado la copa", "hubo un tiempo en que nuestra flota imperaba en los mares"). Como el "nosotros" del primer ministro Keating, el "nosotros" con el que se identifica McCalman es el sujeto colectivo de un grupo de población, un Estado-nación o una entidad política. Es la expresión del "nosotros los australianos" en "nuestro país" que sacamos "nuestro pasado" a la luz. Pero no solo los historiadores críticos o los políticos humildes hablan en esta forma de plural colectivo: la queja conservadora sobre el "mancillamiento de nuestro pasado" también utiliza siempre la primera persona del plural.[92]

Este tipo de identificaciones apuntan a una relación *política* con el pasado porque conectan el pasado con un "nosotros" del presente. "Nos" confirman en "nuestra" convicción de que la civilización australiana blanca es superior a la cultura aborigen o "nos" llaman a disculparnos por "nuestra" arrogancia hacia los habitantes originarios del continente. La dimensión política de este pronombre personal se hace obvia en cuanto nos preguntamos quién es ese "nosotros" y quién forma parte de él y quién no. La historia escrita en la primera persona del plural incluye y excluye a personas. Traza límites entre "nosotros" y "ellos", y así legitima o cuestiona la identidad de las personas del presente.

91 Citado en A. CLARK, "History in Black and White: A Critical Analysis of the Black Armband Debate", *Journal of Australian Studies*, 26 (2002), p. 8.

92 J. HIRST, "The Blackening of Our Past", *IPA Review*, 42, 3 (1988-1989), pp. 49-54.

La política en ejercicio aquí se puede definir en términos muy generales como la influencia del *statu quo*. La política existe allí donde las personas utilizan su poder para influir en su entorno. Con este sentido amplio de la palabra *política*, muchos estudios históricos hablan hoy en día sobre "la política de *x*", donde *x* puede hacer referencia a prácticamente cualquier cosa, desde la educación o la recopilación de datos, hasta la estadística o unos ritos religiosos, por ejemplo. En las guerras por la historia de Australia, sin embargo, encontramos una forma de política más concreta. Pensar en un "nosotros", en la izquierda y en la derecha, puede estar al servicio de lo que el filósofo canadiense Charles Taylor denomina una "política del reconocimiento". Ese tipo de política pretende que se reconozca el valor de culturas, razas, clases o comunidades. Suele ser resultado del descontento con la falta de reconocimiento o de la frustración por el falso reconocimiento:

> La tesis es que nuestra identidad está en parte modelada por el reconocimiento o por su ausencia, a menudo también por el falso reconocimiento de otras personas; así, una persona o un grupo de personas pueden sufrir daño real, tergiversación real, si las personas o la sociedad que las rodean les reflejan una imagen restrictiva, degradante o despreciable de sí mismas. La falta de reconocimiento o el falso reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión y aprisionar a alguien en un modo de ser falso, distorsionado y reducido.[93]

Concretamente, Taylor no solo está pensando en pueblos colonizados o en minorías religiosas. También piensa en mujeres, trabajadores, comunidades negras y otras personas "subalternas" (un término técnico derivado del discurso poscolonial referido a las personas reprimidas, sin voz y sin derechos). En el siglo XX, todos estos grupos lucharon, con mayor o menor éxito, por obtener "reconocimiento" y "emancipación". Bajo el supuesto de que todas las culturas, razas, clases y sexos son iguales, todos estos grupos se han manifestado en contra de la injusticia del falso reconocimiento y han luchado por el respeto y la valorización.

No es ninguna coincidencia que la historia en primera persona del plural suela estar escrita por autores que se identifican con esos

93 C. TAYLOR, "The Politics of Recognition", en *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 225 (ed. española: "La política del reconocimiento", en *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

grupos subalternos. Al fin y al cabo, los estudios históricos pueden contribuir al reconocimiento público. Los historiadores pueden dar voz a los sin voz. Pueden rescatar a las mujeres del olvido y salvar a los trabajadores de lo que el historiador británico Edward P. Thompson (1924-1993) describió en términos clásicos como "la enorme condescendencia de la posteridad".[94] Pero sería erróneo pensar que esos autores de la emancipación tienen el monopolio sobre la historia en primera persona del plural, esto es, sobre la identificación con un sujeto colectivo. En el transcurso del siglo XX, historiadores socialistas, feministas y poscoloniales han argumentado con acierto que el pensamiento histórico dominante contra el que protestaban, cada cual a su manera, también presuponía un "nosotros". Tal vez ese "nosotros" no se manifestara de forma tan explícita como en las guerras por la historia de Australia, pero sí lo hizo al menos de manera implícita cuando la historia del mundo se redujo a la historia de Europa, cuando la civilización occidental se identificó con los logros heroicos de los hombres blancos o cuando, por citar otro ejemplo, los programas didácticos de historia tendieron a ignorar a las minorías (consulte el cuadro de texto "Canon histórico").

94 E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963, p. 12 (ed. española: E. P. THOMPSON; J. F. LÁZARO, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989).

**Canon histórico**

En 2005, el Parlamento francés aprobó un proyecto de ley que obligaba a los profesores de historia a mostrar una imagen favorable del régimen colonial francés en el norte de África, que debía representarse como una útil aportación a la civilización. Esto no solo disgustó a la prensa de izquierdas francesa y argelina. También muchos historiadores respondieron con aspereza a la intervención del Gobierno en la enseñanza de la historia. A comienzos del siglo XXI, diferentes Gobiernos de Europa y otros lugares decidieron establecer un "canon", esto es, un guion de la historia nacional para fines educativos, con el que reforzar la conciencia histórica o el sentimiento nacional. Los historiadores presentaron inmediatamente sus cuatro objeciones habituales. (1) El Estado no debería dictar la enseñanza de la historia. (2) Un canon es expresión de una visión instrumental del pasado, ya que no atiende a fines epistémicos sino políticos. (3) Tiende hacia la historia *whig* (que explicaré con más detalle en el capítulo 10) al ofrecer una prehistoria del presente que estimula la selectividad. Y (4) los cánones son estáticos y sin ambigüedades, lo que no se corresponde con el "debate sin fin" que es la historiografía en sí. A pesar de todos sus méritos, esta crítica no debería encubrir que no existe educación sin canon (esto es, sin selección a partir de lo que se considera importante aquí y ahora). Todos los profesores construyen su propios "cánones", de forma consciente o no.

Visto así, el revisionismo de historiadores como Reynolds era una protesta contra un "nosotros" australiano que no daba cabida a los habitantes originarios del continente. La oposición a lo que el antropólogo W. E. H. Stanner (1905-1981) denominó "el gran silencio australiano" (una completa desconsideración hacia los aborígenes y los errores cometidos con ellos por los blancos) estaba movida por la convicción de que había que ampliar ese "nosotros".[95] Esto muestra, una vez más, que alguien que escribe historia en primera persona del plural interviene en política incluyendo y excluyendo a (grupos de) personas. Por muy inocente que suene la palabra *nosotros*, implícita o explícitamente pone en cuestión "nuestra" identidad.

95 W. E. H. STANNER, *After the Dreaming: Black and White Australians: An Anthropologist's View*, Sídney, Australian Broadcasting Commission, 1969, p. 18.

## 6.3. Implicaciones políticas

Si los historiadores realmente practican la política de formas tan sutiles, entonces su relación política con el pasado no solamente se manifiesta en los pronombres personales que utilizan. La dimensión política del pensamiento histórico también influye en el sujeto que eligen, en las preguntas que plantean, en los métodos que aplican y en sus formas de relato. En palabras de la historiadora británica Mary Fulbrook:

> Las consideraciones políticas influyen directa o indirectamente en los siguientes aspectos de la investigación histórica:
>
> 1. las preguntas planteadas;
> 2. los caracteres de los grupos capacitados para buscar las respuestas;
> 3. los marcos de referencia de la investigación elegida;
> 4. los conceptos asociados en cuyos términos se busca "evidencia empírica" […];
> 5. la metodología o las "normas" mediante las que se buscan explicaciones e interpretaciones; y
> 6. la elección del estilo, la presentación, los destinatarios y, hasta cierto punto, la recepción de los testimonios históricos por estos últimos.[96]

Tomemos el punto 5, esto es, los métodos o las normas que utilizan los historiadores en su trabajo. Uno de los asuntos de controversia en las guerras de la historia de Australia es el uso de técnicas de historiografía oral. Los defensores de estas técnicas argumentan que, en ausencia de fuentes escritas, el pasado aborigen solo se puede reconstruir a partir de tradiciones orales. Sus adversarios, como el historiador Keith Windschuttle, objetan por el contrario que ese tipo de tradiciones orales son poco fiables: "En mi opinión, la historia oral aborigen, si no viene corroborada por documentos originales, carece de toda fiabilidad, exactamente igual que la historia oral de la población blanca".[97] Estamos ante un punto de vista habitual y que ya a finales del siglo XIX, Charles-Victor Langlois (1863-1929) y Charles Seignobos (1854-1942) codificaron en su manual de referencia con la famosa expresión: "pas de documents,

96 M. FULBROOK, *Historical Theory*, Londres / Nueva York, Routledge, 2002, p. 182.

97 K. WINDSCHUTTLE, "Doctored Evidence and Invented Incidents in Aboriginal Historiography", en B. ATTWOOD y S. G. FOSTER (eds.), *Frontier Conflict: The Australian Experience*, Canberra, National Museum of Australia, 2003, p. 106.

pas d'histoire'' (*si no hay documentos, no hay historia*).[98] No obstante, estos historiadores franceses admitieron también inmediatamente que la consecuencia de este principio metodológico es que, en ausencia de fuentes escritas, grandes extensiones de la historia humana dejarán de ser conocidas por los siglos de los siglos. De esta manera, quienes defienden la historia oral están en lo cierto cuando afirman que esta norma está enormemente sesgada en favor de las culturas escritas. Las culturas orales quedan excluidas desde el comienzo como culturas de ''gente sin historia''.[99]

Este tipo de dimensión política es incluso más evidente en las concepciones de la naturaleza humana que muestran los historiadores. Aunque distintos historiadores albergan distintas concepciones de la naturaleza del ser humano, probablemente pocos compartan el convencimiento que detectó el antropólogo Stanner entre los aborígenes australianos de que las personas están supeditadas a espíritus ancestrales que cuidan del mundo y, en parte también, determinan el destino de los hombres. La cuestión aquí no es que los historiadores suelan descartar ese tipo de concepciones de la naturaleza humana como mera especulación mítica y que prefieran asumir que son las propias personas los principales agentes de sus vidas. La cuestión es más bien que los historiadores presentan una imagen del pasado en la que las personas son los únicos seres activos y responsables de lo que hacen, con lo que difunden vehementemente una concepción de la naturaleza del ser humano en la que no hay ni espíritus ni dioses. Constantin Fasolt, el historiador estadounidense que conocimos en el capítulo 2, lo expone de una forma bastante clara:

> El estudio imparcial del pasado en sí, poco interesado en los resultados a los que pueda llevar la investigación, sirve para confirmar una determinada idea de lo que son los seres humanos y sus relaciones. Estudiar la historia para elaborar un testimonio adecuado del pasado supone, en sí, tomar partido a favor de la autonomía del individuo frente a todas las demás posibilidades, incluidas, aunque sin limitarse a ellas, la providencia y la costumbre. La historia es una forma de actividad política

98 C. V. LANGLOIS y C. SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, 2.ª ed., París, Hachette et Cie, 1899, p. 2.

99 E. R. WOLF, *Europe and the People Without History*, Berkley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1982 (ed. española: *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987).

> y, como tal, no alcanza su cima cuando está sesgada o se centra en la política sino, muy al contrario, cuando logra eliminar casi cualquier rastro de parcialidad y extender su conocimiento a todos los ámbitos de la vida.[100]

Para Fasolt, escribir historia desde un punto de vista que no admite la existencia de dioses ni espíritus es una actividad política porque establece cómo es el mundo, el tipo de conducta que es habitual para los seres humanos y, en consecuencia, cómo se debe vivir. Siguiendo con este argumento, los historiadores practican la política al abogar directa o indirectamente por una concepción de la naturaleza humana que predica un mensaje político. Practican la política al lanzar esta llamada a los aborígenes australianos: "¡Vivid como si vuestros espíritus ancestrales no existieran! ¡Tomad el control de vuestra propia vida y romped con la creencia mítica que entrega vuestra vida a los espíritus!".

Esto, finalmente, también es válido para el punto 6 de la lista de Fulbrook: la forma literaria de la obra histórica. Hablando sobre patrones narrativos (apartado 5.2) en el pensamiento histórico australiano, A. Dirk Moses defiende que las guerras de la historia son en parte una controversia sobre "las filosofías progresistas de la historia que redimen del sufrimiento": sobre los historiadores que restan importancia al sufrimiento de los aborígenes australianos y las penurias de los colonos británicos a través de la narración de relatos de progreso que terminan con el triunfo de la maravillosa civilización occidental en la Australia de los siglos XIX y XX.[101] Si utilizamos los términos del capítulo anterior, podríamos decir que se debate hasta qué punto la historia de Australia se puede presentar como un romance. Hayden White, el teórico de estos patrones narrativos, insiste en que ese tipo de formas de relato tiene un trasfondo político. No solo el romance, sino todas las formas de relato arquetípicas que presenté en el capítulo 5 tienen carga política. En palabras de White: "La narrativa no es meramente una forma discursiva neutra que pueda o no utilizarse para representar los acontecimientos reales en su calidad de procesos de desarrollo; es más bien una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y

100 C. FASOLT, "The Limits of History in Brief", *Historically Speaking*, 6, 5 (2005), p. 6.

101 A. D. MOSES, "Coming to Terms With Genocidal Pasts in Comparative Perspective: Germany and Australia", *Aboriginal History*, 25 (2001), p. 106.

epistemológicas con implicancias ideológicas e incluso explícitamente políticas".[102]

White apunta aquí dos aspectos. El primero es que los relatos *concretos* como el romance, tan apreciado por los conservadores australianos, tienen implicaciones políticas también concretas. Si es cierto que los aborígenes "primitivos" fueron doblegados por la "civilización", como defiende este romance, no existe ningún motivo evidente para dar a los aborígenes voz en el Parlamento. Además (y este es el segundo punto señalado por White), los relatos *en sí* tienen carga política. La representación narrativa no es aséptica políticamente, ya que los relatos se caracterizan por ofrecer clausuras narrativas (apartado 5.1). Ya vimos que White no simpatiza con esas clausuras porque no le hacen justicia a la complejidad de la realidad histórica (apartado 5.5). Pero White también tiene un motivo político para desconfiar de la clausura narrativa. Si los relatos "suavizan" la realidad en cuanto muestran cómo un acontecimiento "es la consecuencia lógica" de otro, ofrecen una representación del mundo en la que lo gradual y lo predecible tienen más importancia que lo repentino y lo impredecible. Cuando se intenta recoger la realidad en un relato, se pone mayor acento en la evolución que en la revolución. Por este motivo, siempre según White, las formas de relato tradicionales como las del capítulo anterior están caracterizas, prácticamente por definición, por un cierto conservadurismo. Los relatos presentan una imagen del mundo en el que el *statu quo* solo se puede cambiar de forma gradual. Así, descalifican como "ingenuas" y no realistas las formas de política radicales, anarquistas o utópicas, por estar alejadas de la naturaleza de lo real. En otras palabras: los relatos disciplinan a los lectores "para hacer el realismo idéntico de hecho al antiutopismo".[103]

En resumen, siempre que los historiadores utilizan normas metodológicas, elaboran explicaciones o narran relatos, la política andará cerca. La relación política con el pasado impregna todo su pensamiento histórico (de la misma forma que las relaciones material y estética, cada una a

102 H. WHITE, "Preface", *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore / Londres, John Hopkins University Press, 1987, p. ix. (ed. española: *El contenido de la forma narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992, p. 11).

103 H. WHITE, "The Politics of Historical Representation: Discipline and De-sublimation", ibídem, p. 63.

su manera propia). Pero hay dos aspectos que llaman la atención en los ejemplos de este apartado. En primer lugar, son "políticos" en el sentido amplio definido en el apartado anterior (como intentos de influir en el *statu quo*). Y, en segundo lugar, si bien hacen política en este sentido amplio, esto es más un efecto secundario que un propósito principal. Por supuesto que no se puede trazar una línea clara entre "efecto secundario" y "propósito principal", pero sí hay al menos una diferencia gradual entre los compromisos políticos que son inevitables porque están incrustados en el lenguaje o en las costumbres de la profesión de historiador y, por otro lado, las posturas políticas de los historiadores que ondean un estandarte partidista o prestan legitimidad histórica a un manifiesto político. Por esto, vamos a hacer una distinción somera y de tipos ideales entre las *implicaciones* políticas (los efectos políticos inevitables de las categorías, los conceptos y las formas de relato históricos, de acuerdo con lo expuesto en este apartado) y el *compromiso* político (los intentos conscientes de atender a fines políticos con medios políticos, y que será el tema del apartado siguiente).

## 6.4. Compromiso político

La conciencia de que las consecuencias políticas del pensamiento político son inevitables llevó a algunos historiadores, especialmente en los años sesenta y setenta del siglo XX, a hacer llamadas en pro del compromiso político. Su argumento era que los historiadores deberían exponer abiertamente sus posturas políticas, en lugar de comprometerse en secreto o de forma implícita con una causa política. El historiador estadounidense Howard Zinn (1922-2010) defendía que es una ingenuidad esperar que los historiadores estudien el pasado sin tener motivaciones políticas de base. "Es una pretensión ingenua, porque en el mundo académico actúan poderosos intereses, aunque con diferentes grados de autoconciencia". Los historiadores, en consecuencia, no deben preguntarse *si* quieren implicarse políticamente. La cuestión es más bien a *qué* fines políticos quieren servir. "No se cuestiona la posible existencia de una comunidad 'desinteresada' de investigadores, sino los tipos de intereses a los que servirán los investigadores".[104]

104 H. ZINN, *The Politics of History*, Boston, Beacon Press, 1970, pp. 9, 10.

Un segundo motivo para el compromiso político nació de la insatisfacción con la naturaleza política de los estudios históricos (sobre un tema determinado o de los estudios históricos en general). En 1974, el historiador australiano Humphrey McQueen expuso lo siguiente en su ensayo *Aborigines, Race and Racism*: "El libro está sesgado de forma deliberada. Debe estarlo para poder contar la verdad. Durante casi doscientos años, los australianos blancos han vivido una mentira sobre los aborígenes. Para ver la verdad con claridad, hay que romper el equilibrio a favor de los aborígenes…".[105] Lo que MacQueen desea, en resumen, es corregir una tradición orientada hacia la "derecha" con un movimiento hacia la "izquierda". Esta necesidad se dejaba sentir quizás con más fuerza en los años sesenta y setenta en la República Federal de Alemania, donde historiadores como Hans-Ulrich Wehler (1931-2014) se oponían al conservadurismo que, a su entender, había marcado los estudios históricos en Alemania hasta ese momento. Creían que ese conservadurismo, cuando no era al menos en parte culpable del régimen nacionalsocialista, sí era desde luego en gran parte responsable de que los historiadores alemanes no se hubieran manifestado en contra del ascenso de los nazis y de la posterior nazificación de las universidades. Wehler y otros autores contrastaron esta tradición que transigió con una forma "crítica" de estudios históricos, donde la palabra *crítica* se refiere al desenmascaramiento de ideologías y al estudio de prácticas e ideas fruto del desarrollo histórico a la luz de normas y valores fundamentados en la razón.[106]

Un tercer argumento, y más decisivo, en favor del compromiso político fue el sufrimiento existente en el mundo. El hambre, la guerra y una injusticia indescriptible imperan por doquier, ¿y qué responden los historiadores? Escriben un artículo sobre la cultura material en los primeros años de la dinastía Ming (1368-1644). "Si esta acusación parece dura, lea los títulos de tesis doctorales publicadas en los últimos veinte años y las páginas de las revistas académicas más importantes del mismo periodo, junto con las listas de los muertos en guerras, las cifras sobre la renta per cápita en Sudamérica o la autobiografía de Malcom X.

105 Citado en K. WINDSCHUTTLE, *The Fabrication of Aboriginal History*, vol. 1, Sídney, MacLeay Press, 2002, pp. 5-6.

106 H. U. WEHLER, *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973, pp. 27-28.

Nosotros publicamos mientras otros mueren''.[107] Zinn, que comenzaba su manifiesto con estas duras palabras, sentía compasión ante el sufrimiento humano y la injusticia social. Quería trabajar para construir un mundo mejor y consideraba que el academicismo debía trabajar también en pro de ese objetivo. ''En un mundo en el que siguen muriendo niños de hambre o por las bombas, ¿no debería el historiador adentrarse en la historia en nombre de los objetivos en los que creen firmemente? ¿Los historiadores no somos ante todo seres humanos y solo después, y gracias a ello, estudiosos?''.[108]

Por tanto, mientras el compromiso político puede estar motivado por diversos *motivos*, los ejemplos muestran que el compromiso al que llaman Zinn y sus contemporáneos también puede asumir *formas* diferentes. En primer lugar, es posible que los historiadores estén orientados por consideraciones políticas al *escoger su tema de estudio*. Zinn se admiraba de que ya solo en los Estados Unidos hubiera miles de historiadores que cada año escuchan miles de trabajos sobre todo tipo de temas, más o menos relevantes, sin pensar en aunar sus fuerzas para estudiar en común problemas de actualidad como la pobreza, el racismo o la guerra de Vietnam. Zinn defendía en consecuencia la necesidad de priorizar los temas de investigación atendiendo a factores políticos. No afirma que la investigación histórica deba estar ella misma comprometida políticamente, sino que la elección de los temas de estudio podría basarse en mayor grado en motivos políticos: ''Nuestros valores deberían determinar las *cuestiones* que exponemos a la investigación histórica, no las respuestas''.[109]

Este tipo de compromiso está sujeto a los parámetros de lo que el sociólogo alemán Max Weber denominaba el ''postulado de la libertad valorativa'' (consulte el cuadro de texto ''Libertad valorativa''). No sucede lo mismo, sin embargo, con un segundo tipo que estaría ejemplificado por la contribución que hizo Humphrey McQueen por el ala izquierda a las guerras por la historia. Este historiador australiano no solo escogió un *tema* de acuerdo con sus ideales políticos: también adoptó una *postura* a favor de la política en favor de los aborígenes. Su obra histórica no ocultaba su compromiso con la política de izquierda (extrema), aunque

107 H. ZINN, *The Politics of History*, *op. cit*., p. 5.

108 Ibídem, p. 1.

109 Ibídem, p. 22.

solo fuera por la forma en que se alza, como movido por *La Internacional*, en favor de todos los oprimidos. Por último, en las guerras por la historia de Australia también podemos encontrar una tercera forma de compromiso, más extrema. En ese conflicto, y durante casi medio siglo, izquierda y derecha se han acusado mutuamente de *legitimar* opiniones políticas con medios históricos, dejando que el pasado se interprete en función de deseos políticos. Esto hace prácticamente imposible trazar una línea entre investigación histórica y propaganda política.

**Libertad valorativa**

¿Qué relación existe entre los valores (morales, políticos) y la investigación académica? ¿Los valores pueden ser confirmados por medio del estudio? O, a la inversa, ¿pueden los valores orientar el trabajo de investigación? Max Weber formuló el llamado postulado de la libertad valorativa para responder a diferentes debates de comienzos del siglo XX sobre estas preguntas y similares. Este postulado englobaba cuatro afirmaciones. (1) Los valores pueden ser el *tema* del estudio de investigación. (2) Los valores pueden influir en la *elección* de los temas de investigación. (3) Los valores pueden desempeñar un papel en la *aplicación* de conocimientos científicos. (4) No obstante, el trabajo de investigación *en sí* debe practicarse con la mayor neutralidad posible, sin llamadas a valores morales o políticos. Este último punto estaba vinculado con la rigurosa separación que traza Weber entre *sein* (cómo son las cosas en el mundo) y *sollen* (lo que se debería hacer). Según Weber, la forma en que *es* el mundo no nos dice cómo *debería* ser. Si el trabajo académico se centra en el *sein*, debería dejar el *sollen* a la política y a la moral. Como veremos en el apartado 10.2, esta postura tradicional no cuenta con muchos apoyos hoy en día.

Esta observación crítica, por último, nos devuelve a la distinción entre *implicaciones* políticas y *compromiso* político. Todos los historiadores y los teóricos de la historia comparten la idea de que el pensamiento político nunca está carente de política. Toda persona acepta, en mayor o menor grado, que el pensamiento histórico tiene implicaciones políticas. Pero hay diferentes opiniones sobre lo deseable que es el compromiso político. Los puntos de desacuerdo se centran en la segunda variante (en la que los historiadores adoptan una postura explícita en cuestiones políticas) y en el grado en el que tales posiciones políticas son compatibles con la ética de los estudios históricos profesionales (que veremos con más detalle en el capítulo 11). ¿Hace bien esta ética

en aconsejar cautela política por parte de los historiadores ya que, de lo contrario, los propósitos epistémicos de los estudios históricos (conocimiento y comprensión del pasado) tenderían a quedar a la sombra de los propósitos políticos? ¿O bien es conveniente renovar esta ética profesional, como creían Zinn y Wehler, y la cuestión es más bien *qué* ética deberían adoptar los historiadores?

Esto explica por qué los debates como las guerras por la historia de Australia (otro ejemplo sería la *Historikerstreit* de Alemania) son por definición "metadebates" sobre las reglas de la labor del historiador y las normas que definen una investigación histórica sólida. No solo son debates sobre cómo hay que interpretar el pasado de Australia o de Alemania, sino sobre qué es en sí la interpretación de la historia y cuáles son los requisitos exigibles. Si queremos comprender esto en términos políticos, podríamos decir que para acercarse a la política de la investigación, pretenden cambiar o conservar lo que se considera una "buena" investigación. Como señalaba antes, examinaré estas normas con detalle en el capítulo 11. Pero antes, tenemos que atender a la relación que los estudiosos suelen considerar más importante: la relación epistémica con el pasado (capítulos 7, 8 y 9).

## Para seguir leyendo

Bevernage, B., *History, Memory and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, Nueva York / Londres, Routledge, 2012 (ed. española: *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y justicia*, Buenos Aires, Prometeo, 2015).

Grever, M., y S. Stuurman (eds.), *Beyond the Canon: History for the Twenty-First Century*, Basignstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

Macmillan, M., *The Uses and Abuses of History*, Londres, Profile, 2009 (ed. española: J. S. P. Garzón y M. Macmillan, *Juegos peligrosos. Usos y abusos de la historia*, Barcelona, Ariel, 2010).

White, H., *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press, 2014.

# 7. La relación epistémica (I): hipótesis históricas

## 7.1. Nacionalismo decimonónico

Un bonito domingo de fines de verano de 1860, la plaza del mercado de Damme, una ciudad flamenca cercana a Brujas, se llenó de distinguidos caballeros y curiosos locales. Todos los ojos estaban clavados en una estatua que había plantada en medio de la plaza, cubierta a la espera del glorioso momento en que retiraran la tela y la multitud recibiera a la estatua con un aplauso cerrado. Siguiendo la costumbre del siglo XIX, la solemnidad de la ocasión se subrayó aplazando el gran momento el mayor tiempo posible. El alcalde, el cura y el gobernador provincial, entre otros, pronunciaron discursos; se leyeron poemas cargados de patriotismo; e incluso hubo una interpretación de un coro venido de Brujas para la ocasión.[110]

La estatua que iba a ser presentada estaba dedicada al poeta medieval Jacob van Maerlant (aprox. 1235 – aprox. 1300). Lo más probable es que un ciudadano corriente de Damme a la altura de 1860 solo conociera su poesía de oídas, pero los flamencos consideraban a Maerlant digno merecedor de sus homenajes. El poeta no solo había trabajado en Damme (supuestamente estaba enterrado allí), también había escrito su obra en lengua vernácula, que fue oportunamente identificada con el flamenco, el idioma con el que los radicales flamencos del siglo XIX se identificaron enérgicamente en su lucha contra el dominio del francés. Consideraban a Maerlant educador del pueblo y sabio del país, la persona que puso el flamenco en el mapa ya en el siglo XIII.

No es de extrañar que muchos de los que hablaron al pie de la estatua hicieran afirmaciones sobre Maerlant que tenían mucho más de exaltación que de precisión histórica. En una cultura nacionalista de la conmemoración, la relación política con el pasado suele ocupar el pri-

110 K. VERSNAEYEN, *Beschryving der Maerlant's festen*, Brujas, Tanghe, 1860, p. 38.

mer plano. Aun así podríamos hacernos estas preguntas: ¿Es cierto que la poesía de Maerlant "allanó el terreno para el desarrollo intelectual y la civilización moral del pueblo flamenco", como declaró uno de los oradores? ¿Es cierto que en tiempos de Maerlant "ni una sola voz" hablaba "en el idioma del pueblo", como afirmó el gobernador provincial de Flandes Occidental? ¿Existe alguna evidencia histórica de que después de su muerte, Maerlant cayera en el olvido de modo que "prácticamente ningún estudioso" conocía "el nombre de Van Maerlant", como argumentó un invitado holandés?[111]

Estas preguntas están conectadas con la relación epistémica con el pasado: la relación que se centra en el conocimiento y la comprensión del pasado (consulte el apartado 3.2). Como veremos en el capítulo 11, los historiadores profesionales suelen considerar estos propósitos epistémicos como la *raison d'être* de su campo. El objetivo de los estudios históricos, afirman, es aumentar el conocimiento y la comprensión del pasado. Aunque este libro subraya que las personas mantienen en todo momento varias relaciones con el pasado, de forma que la relación epistémica interfiere inevitablemente con otras relaciones (material, estética, política y moral), la importancia del conocimiento y de la comprensión es innegable. El peso que los historiadores conceden a estos "bienes" epistémicos también sirve para explicar por qué los teóricos de la historia del siglo XX han prestado considerablemente más atención a la relación epistémica con el pasado que a todas las demás relaciones. Tomando a Jacob van Maerlant como caso práctico, este capítulo se centrará en cómo los historiadores adquieren conocimiento del pasado. En concreto: ¿qué hacen los historiadores cuando, a partir de fuentes históricas, desarrollan una hipótesis, por ejemplo, sobre la educación que Jacob van Maerlant recibió en el Flandes del siglo XIII? Los capítulos 8 y 9 se centrarán en las explicaciones históricas y analizarán hasta qué punto se puede decir que las interpretaciones históricas son "ciertas".

Maerlant es un caso de estudio interesante para el ejercicio de este capítulo, porque los historiadores que quieran decir algo fiable sobre su vida deberán afrontar una tarea extremadamente compleja. De acuerdo con los patrones de su tiempo, Maerlant fue un autor extraordinariamente productivo que legó una obra de más de 230 000 versos. Pero dejando a un lado su obra, apenas hay un pedazo de papel con infor-

111 K. VERSNAEYEN, *Beschryving der Maerlant's festen*, *op. cit*., pp. 25, 30, 33.

mación sobre su vida. "Probablemente no haya otro autor holandés del que tengamos tanto y sepamos tan poco", escribe el historiador de la literatura Frits van Oostrom en su estudio *Maerlants wereld (El mundo de Maerlant*, 1996). "No sabemos en qué tipo de familia nació, qué aspecto tenía, si se casó o qué hacía en Damme" (p. 13).[112] No obstante, a través del uso ingenioso de las fuentes y de argumentos útiles, Van Oostrom es capaz de plasmar una imagen de la vida y de la obra de Maerlant igual de fundada que precisa y detallada. Así pues, seguiremos los pasos de Van Oostrom. ¿Qué hace este historiador en su intento de sustituir al Maerlant decimonónico de la plaza del mercado de Damme por un Maerlant con fiabilidad histórica?

## 7.2. Preguntas y respuestas

En primer lugar, plantea una pregunta. Van Oostrom quiere saber qué interpretaciones había tras la poesía de Maerlant. ¿Qué quería contar el poeta al mundo? ¿Qué quería transmitir a sus lectores? En concreto, Van Oostrom investiga qué revelan las técnicas de edición de Maerlant (las formas en que transforma sus ejemplos latinos en poesía holandesa) y su contexto sobre las intenciones que sirven de base a la obra (p. 14). Aunque esta pregunta de investigación no parece demasiado fascinante, los resultados resultan ser bastante espectaculares. Muestran que Maerlant está editando en todas las páginas de su obra. En todo momento se dedica a compendiar su texto de origen en latín, añade ejemplos, escoge palabras que se separan del original, introduce una explicación o insiste en la moralidad de la historia. Maerlant no dice casi nada sobre los motivos para hacer esos cambios. Pero si es cierto que sus técnicas de edición pueden poner al descubierto sus intenciones, entonces son una especie de "palanqueta" que abre el mundo interior de Maerlant y lo deja al alcance de los historiadores (p. 14). De esta forma, lo que parecía que iban a ser tediosas comparaciones entre los textos holandeses de Maerlant y sus ejemplos latinos termina arrojando luz sobre las pasiones y las creencias del poeta. Solo a la luz de una pregunta de investigación sólida, estos miles de versos se convierten en fuentes valiosas. Solo los historiadores que, como Van Oostrom, se acercan al material

112 Los números de página entre paréntesis se refieren a F. V. OOSTROM, *Maerlants wereld*, Ámsterdam, Prometheus, 1996.

con una pregunta fundada pueden destilar una respuesta a partir de esas fuentes.

Así, *Maerlants wereld* es un ejemplo de manual de lo que Robin G. Collingwood (1889-1943), historiador, arqueólogo y filósofo de la historia británico, llamaba "historia científica": una forma sólida de hacer historia y que se separa de lo que Collingwood denominaba desdeñosamente "historia del corta y pega". El método del corta y pega de la historia es una suerte de repetición mecánica de lo aprendido, como un soniquete. Collingwood no se refiere aquí a los historiadores que se repiten *unos a otros* (en los innumerables manuales, por ejemplo, que apoyándose en la autoridad de los demás afirman que Maerlant fue empleado del alguacil [p. 13]), sino a los historiadores que repiten sus *fuentes*. Al trabajar con sus fuentes, los historiadores del corta y pega se limitan a saquear la información que encuentran en ellas sobre su tema de estudio, para ofrecérsela luego tal cual a sus lectores. A diferencia de ella, la historia científica es una investigación histórica que interroga las fuentes. Es una investigación que comienza con preguntas que difícilmente encontrarán una respuesta directa en las fuentes. Una investigación que pretende "elaborar afirmaciones sobre el pasado que *se sumen* a los testimonios".[113] Una investigación, por tanto, que quiere hacer avanzar el conocimiento histórico añadiendo algo a lo que contienen las fuentes. La historia científica, por tanto, utiliza las fuentes como un detective utiliza las huellas dactilares: como un material que no tiene valor por sí mismo, sino por las pistas que da para dar con el asesino. Como Collingwood resume en pocas palabras:

> El historiador del corta y pega lee las fuentes con un ánimo receptivo, para averiguar qué decían. El historiador científico las lee con una pregunta en mente, tras haber decidido lo que quiere averiguar con ellas. […] Si el historiador del corta y pega se dice con confianza: "No hay nada el tal y tal autor sobre tal y tal tema", el historiador científico […] responderá: "¿Que no está ahí? ¿No ves que en este párrafo sobre algo totalmente diferente se sugiere que el autor tenía tal y tal idea sobre el tema del que dices que el texto no dice nada?".[114]

113 M. DAY, *The Philosophy of History: An Introduction*, Londres / Nueva York, Continuum, 2008, p. 18.

114 R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, ed. Jan van der Dussen, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1994, pp. 269-270.

Van Oostrom quiere saber, por ejemplo, qué ideas tenía Maerlant en materia social. Los historiadores del corta y pega dirían: "Desgraciadamente no hay fuentes que nos digan algo sobre este tema". El poeta no dijo explícitamente en ningún lugar que compartiera una ética que valorase la generosidad, que recomendara la sobriedad y que condenara la codicia. Pero según Van Oostrom, la técnica de edición de Maerlant nos muestra de forma indirecta que su visión de la sociedad se podría resumir precisamente con esos términos. Por ejemplo, en su vida de Francisco de Asís (aprox. 1181 – 1226), Maerlant sigue de cerca el ejemplo de una *vita* latina pero añade, seguramente por iniciativa propia, el relato bíblico de la viuda de las dos monedas (p. 231). En comparación con otros textos del siglo XIII, el tono de Maerlant es llamativamente duro cuando habla de pobreza y riqueza (p. 235). Además, no parece que escribiera la biografía de Francisco para su patrón, así que "tal vez se expresara con más libertad" que en una obra producida por encargo (p. 235). Tal vez también "no sea una coincidencia que el tono de la crítica social de Maerlant se haga más vehemente en su obra posterior, cuando tal vez se hubiera hecho con reputación suficiente para apartarse de esas diatribas" (p. 236).

Van Oostrom demuestra ser un historiador o detective científico del tipo al que Collingwood daba su visto bueno. Peina la obra de Maerlant con una pregunta concreta en mente. En diferentes lugares encuentra pistas, o los comienzos de una respuesta, que en sí mismas no podrían servir como prueba, pero que, al combinarse, forman patrones. Lo que sería simple especulación si solo tuviéramos una pista, se convierte en una hipótesis fundada cuando se tienen varias. Aunque no se puede demostrar, todo parece indicar que a Maerlant tenía aversión por los ricos egoístas y una cálida simpatía por los desfavorecidos. Van Oostrom no solo sigue las fuentes escrupulosamente, sino que las utiliza como pruebas de la respuesta a su pregunta. No lee los poemas de Maerlant con la reverencia de un historiador del corta y pega, sino con el espíritu crítico de un investigador diligente. Para él, las fuentes no son autoridades, sino pruebas dentro de un argumento.

Para dejarlo totalmente claro: la diferencia entre la historia del corta y pega y su contraria científica no tiene nada que ver con el análisis crítico de las fuentes. Es cierto que ningún medievalista llegará muy lejos si no examina críticamente la fiabilidad de sus fuentes. Van Oostrom relata, por ejemplo, que el trabajo de Maerlant como sacristán en la isla de Voorne solo se puede deducir de una "única mención en una

de sus obras, que además nos ha llegado en una única fuente de un periodo considerablemente posterior y de una región completamente diferente'' (p. 15). En un caso como este, todo medievalista debe poner en cuestión la fiabilidad de este testimonio. Además, en este contexto, cabe dudar si ''sacristán'' (*sexton*) era el nombre de un cargo (el custodio de una iglesia y ayudante del sacerdote, secretario, sepulturero y maestro de escuela) o más bien un apellido hereditario: ''Jaco Sexton'' (p. 15). Pero Collingwood no se refiere a esto. Incluso el historiador que haga el trabajo de análisis más crítico con las fuentes será esclavo de la historia del corte y pega si no comienza su trabajo con una pregunta de investigación sólida.

''Comenzar con una pregunta'' tampoco significa que los historiadores deban pasarse horas mirando meditabundos por la ventana hasta dar con esa pregunta, ni que solo puedan empezar a estudiar fuentes primarias cuando le hayan conseguido dar una forma perfecta. Todo historiador sabe que para formular una pregunta de investigación sólida hay que conocer las fuentes. A menudo, el trabajo con las fuentes lleva a reformular varias veces las preguntas originales, que en ocasiones incluso solo adquieren su forma definitiva cuando ha terminado la investigación con las fuentes. *Cronológicamente*, la formulación de una pregunta y la búsqueda de una repuesta suelen ser procesos simultáneos. Sin embargo, a Collingwood no le interesaba el orden de la investigación, sino su lógica. En sentido *lógico*, toda investigación comienza con una pregunta y no con una fuente. Es la pregunta la que determina qué tipo de fuentes deberían consultar los historiadores. Es la pregunta la que indica qué deberían buscar los historiadores en esas fuentes (qué información es útil para la investigación y cuál menos). Por tanto, es la pregunta la que permite a los historiadores utilizar las fuentes como pruebas en una argumentación que quiere añadir algo a lo que las fuentes mismas intentan decir.

En resumen, el libro de Van Oostrom sobre Maerlant es un tipo de historia científica porque muestra con claridad que la investigación histórica está caracterizada por una ''lógica de pregunta-respuesta'' (Collingwood). Van Oostrom no se lanza con voracidad de una fuente a otra temeroso de dejarse algo, ni está ansioso por dar a conocer los detalles jugosos que pueda encontrar. Por el contrario, su argumentación lo lleva de la pregunta a la respuesta, de la hipótesis a la verificación, del problema a la solución. En prácticamente todas sus páginas, *Maerlants wereld* demuestra que los historiadores no se ocupan de las

fuentes, sino de lo que nos dicen las fuentes indirectamente sobre una realidad pasada.

## 7.3. Deduccciones

Esto nos lleva hasta otro rasgo del libro de Van Oostrom, un libro lleno de experimentos mentales, conjeturas razonadas e hipótesis cuidadosamente elaboradas. Se pregunta, por ejemplo, dónde fue a la escuela Maerlant de niño. No hay ninguna fuente que dé una repuesta fácil. Van Oostrom debe ponerse a trabajar con ayuda de la técnica de edición de Maerlant y un gran volumen de información contextual sobre la educación en el Flandes del siglo XIII. Prueba que *Alexanders geesten*, un poema con más de 14 000 versos que Maerlant redactó poco antes de 1260, parece conocer en profundidad un tipo de manuscrito utilizado principalmente en las escuelas de latín. Maerlant atribuye su texto de fuente, el *Alexandreis*, al "maestro Wouter van Tsatelioen", más conocido como Gautier de Châtillon (1135-1201). Sin embargo, el original latino no menciona el nombre de este autor. ¿Cómo llegó el poeta a esa información? Según Van Oostrom, la encontró en "el llamado *assessus*, la introducción que precede al *Alexandreis* en muchos manuscritos de escuelas medievales" (p. 20). De igual forma, las glosas y los textos complementarios que Maerlant incluyó en *Alexanders geesten* "derivan siempre del contexto de una escuela " (p. 23).

Aunque esto solo indica que Maerlant debió de haber estudiado en una buena escuela de latín con una biblioteca bien nutrida, Van Oostrom cree que debe de haber sido específicamente una escuela capitular, donde los jóvenes con talento no solo eran educados en gramática, retórica y dialéctica, sino también en música (en beneficio de la Iglesia) y leyes (con vistas a los archivos eclesiásticos). En su obra posterior, Maerlant muestra conocer con rigurosidad la música litúrgica (p. 25) y la compleja terminología legal (p. 40). ¿Y acaso no nos dará también una pista el ardiente amor que Maerlant profesa por la Virgen María? La escuela capitular de San Donaciano de Brujas era considerada como la meca de la música litúrgica *y* como un importante centro de producción de juristas; pero, además, en el siglo XIII la escuela también era conocida por su ferviente culto a María (p. 68). Van Oostrom pasa a detallar las referencias a San Donaciano en el *Spiegel historiael* de Maerlant (pp. 30-31) y libros que el poeta debió de tomar prestados de bibliotecas que

mantenían una estrecha relación con la escuela capitular de Brujas (pp. 100-101). En consecuencia de todo esto, ¿podemos afirmar que Maerlant fue alumno de San Donaciano? Van Oostrom admite que esa conclusión sigue siendo "obligatoriamente hipotética ante la ausencia de datos reales a favor o en contra" (p. 32). No obstante, hay algo que en un principio no encaja demasiado bien en esta imagen: los orígenes probablemente humildes de Maerlant, que no le hubieran permitido acceder al centro de elite que era San Donaciano. Sin embargo, Van Oostrom apunta que ya en el siglo XIII, la escuela concedía ayudas a alumnos brillantes con pocos recursos.

El tipo de operación intelectual que lleva a cabo Van Oostrom es una inferencia, esto es, un argumento que, parafraseando a Collingwood una vez más, no repite mecánicamente las fuentes, sino que añade algo nuevo a lo que ellas afirman. Las inferencias son hipótesis que se basan en el material de origen y que dicen algo sobre la realidad que hay detrás de la fuente. Son afirmaciones sobre el pasado que están respaldadas por fuentes del pasado, pero que no se presentan en sí en las fuentes. Se atreven a decir algo sobre el pasado a partir de lo que queda de él en el presente, como reliquia suya (textos, imágenes o artefactos). Aunque hay muchos tipos distintos de inferencias, estos serían los cuatro más importantes:

1. *Inferencias estadísticas*. Por ejemplo: el trabajo de un historiador que extrae datos demográficos de registros bautismales, matrimoniales o funerarios a fin de calcular las probabilidades que tendría una madre de la Francia del siglo XVII de perder a su recién nacido en el plazo de dos años.

2. *Inferencias fácticas*. Por ejemplo: el intento de Van Oostrom de descubrir dónde estudió Maerlant.

3. *Inferencias generalizadoras*. Por ejemplo: un historiador que estudie las revueltas en zonas obreras a comienzos del siglo XX y que a partir de unas docenas de casos haga una afirmación general sobre las causas de ese tipo de disturbios.

4. *Inferencias de síntesis*. Por ejemplo: un historiador que quiera describir el siglo XIX en una sola frase, del tipo "el siglo de la ciencia" o "la era de la democracia".

En esta lista llama la atención que las inferencias se extraen de formas muy diversas y que, en consecuencia, requieren también diferen-

tes capacidades por parte de los historiadores. Así, mientras que las inferencias estadísticas dependen de una cuidadosa recogida de datos y de la verificación precisa de todos ellos, una frase de síntesis del tipo "el siglo XIX fue el siglo de la ciencia" no se puede reducir a ningún cálculo. En lugar de ello, una síntesis de este tipo (una propuesta de ver el siglo XIX desde una perspectiva determinada) resulta de un conocimiento en profundidad del periodo y de una opinión fundada (que permita determinar la importancia relativa de la ciencia en ese siglo). Un hecho relacionado con esto es que los cuatro tipos de inferencias persiguen diferentes tipos de conocimiento o comprensión. Mientras que Van Oostrom, siguiendo con el ejemplo anterior, solo quiere reconstruir un único hecho histórico (dónde estudió Maerlant), "el siglo de la ciencia" es una caracterización muy amplia de un periodo en el que se pueden distinguir millones de hechos. Mientras que el primer tipo es extremadamente detallado, el segundo intenta valorar un periodo a través de generalizaciones de gran alcance.

Para ser prácticos, en lo que queda de capítulo nos limitaremos a las inferencias fácticas; será en el capítulo siguiente, dedicado a las explicaciones históricas, cuando volvamos a las inferencias de tipo generalizador.

## 7.4. El mundo que hay al otro lado del texto

En ocasiones, Van Oostrom dedica docenas de páginas a una sola inferencia fáctica: ¿Por qué? ¿Por qué desea saber quién encargó a Maerlant escribir *Alexanders geesten* con tanto ahínco que no descansa hasta resolver este rompecabezas mediante una serie de complicadísimas inferencias (p. 113)? Muy sencillo: porque quiere mirar como si estuviera "al otro lado del texto". No solo quiere saber qué sucede *en* los textos de Maerlant (qué tipo de patrones métricos utiliza el poeta, qué temas aborda o qué tiene de innovador en comparación con otros textos de su siglo), sino descubrir el mundo que hay *al otro lado* de esos textos. Esto es menos obvio de lo que parece y supone una toma de posición de Van Oostrom en un acalorado y complejo debate que, en la segunda mitad del siglo, se centró en dos preguntas:

1. ¿Hasta qué punto es deseable centrarse en "el mundo que hay al otro lado del texto"?

2. ¿Hasta qué punto pueden los historiadores decir algo significativo sobre "el mundo que hay al otro lado del texto"?

"El mundo que hay al otro lado del texto" es el mundo en el que vivió Maerlant. Ese mundo comprende la escuela de latín donde el poeta recibió su formación literaria, los mecenas a los que consiguió atraer, los motivos que perseguía su escritura, los pensamientos que intentó plasmar en papel y la acogida que recibió su trabajo. En resumen, "el mundo que hay al otro lado del texto" es la "realidad histórica", como algo que es distinto del "pasado" (consulte el apartado 2.6).

Los historiadores de la literatura que quieren estudiar la obra y no al autor suelen responder a la primera pregunta (¿Hasta qué punto es *deseable* centrarse en el mundo que hay al otro lado del texto?) con una negativa. Creen que la historia de la literatura debería dedicarse a las obras literarias y no al contexto en el que se produjeron esas obras. Se preguntan qué importa cómo se ganara la vida Maerlant, si estaba casado o qué aspecto tenía. Para ellos, esas preguntas solo consiguen distraer la atención de lo que debería ser el verdadero interés de un historiador de la literatura: las cualidades literarias de *Spiegel historiael* y de *Der naturem bloeme*. En ocasiones, los historiadores de la filosofía adoptan esta misma postura. Un estudio sobre Thomas Hobbes (1588-1679), afirman, debería versar sobre las ideas y los argumentos de Hobbes, y no sobre nimiedades biográficas como sus viajes por Europa con los hijos de William Cavendish (1552-1626) y Gervase Clifton (1587-1666). Si hay demasiado mundo del otro lado del texto, tan solo se consigue desviar la atención del contenido del texto.

Para lo que aquí nos ocupa, la primera pregunta es menos importante que la segunda: ¿Hasta qué punto es *posible* siquiera decir algo significativo sobre el mundo que hay al otro lado del texto? Pensemos, por ejemplo, en la cuestión central de *Maerlants wereld*, esto es, qué quería transmitir el poeta con su obra. Un escéptico diría: "No tengo ni idea. Está claro que no tenemos una máquina del tiempo para viajar al siglo XIII y preguntarle a Maerlant cuáles eran sus intenciones, y está claro también que no podemos meternos en la cabeza del autor. Si queremos dejarnos de ridículas especulaciones y locas fantasías, tenemos que ceñirnos a lo que dicen las fuentes. Y aunque Maerlant utilice algún 'yo' con la voluntad de enseñar algo a sus lectores, no deberíamos sentirnos tentados de identificar a ese 'yo' con la persona Jacob van Maerlant. El 'yo' literario es una construcción que no coincide necesa-

riamente con el 'yo' biográfico. En resumen: deberíamos limitarnos al mundo *del* texto y abandonar la ilusión de que podemos acceder a un mundo que pueda existir *al otro lado* del texto".

Esta respuesta cargada de escepticismo es un buen antídoto frente a las afirmaciones fantasiosas que en ocasiones hacían historiadores (de la literatura) de generaciones anteriores. Advierte con razón de que el "yo" del texto ("Le aseguro que he encontrado esta historia llena de errores en francés") no se puede equiparar sin más con el "yo" de Maerlant. Pone en entredicho con razón las identificaciones carentes de crítica de narrador y autor, y subraya que los historiadores deben respaldar sus supuestos con argumentos. Si creen que narrador y autor coinciden en algún momento, tienen que proporcionar pruebas sólidas. Si creen que la antipatía por el francés que transmite la cita anterior nos lleva hasta el propio Maerlant, no basta con citar esta famosa frase. Tendrán que dar argumentos que apoyen esta identificación entre el "yo" literario y el "yo" biográfico, por ejemplo, mostrando, como hace Van Oostrom, que Maerlant rima constantemente "francés" (*Walsch*) con "falso" (*valsch*) y que toda su obra está impregnada por una cierta aversión por lo francés (pp. 319, 337, 404). Aunque no es un argumento indisputable (en todas las obras el "yo" literario se puede distinguir del "yo" biográfico), sí es un indicio que presta cierta verosimilitud a la hipótesis.

Aun así, a pesar de todas sus objeciones justificadas a las afirmaciones históricas infundadas, los escépticos pasan por alto dos cosas. La primera de ellas es que los historiadores como Van Oostrom no necesitan máquinas del tiempo. La esencia de su profesión consiste en decir algo sobre un mundo que ya no existe y del que se descarta la posibilidad de conocimiento empírico (el que se obtiene con los sentidos). Van Oostrom no pretende ser capaz de mirar en la mente de Maerlant. Todo lo que dice sobre el poeta flamenco se obtiene de cosas que existen aquí y ahora (por ejemplo, de manuscritos disponibles en bibliotecas públicas y que cualquier lector puede consultar). Digan lo que digan los historiadores sobre el pasado, basarán sus afirmaciones en "creencias sobre evidencias observables en el presente".[115] Por supuesto, tales conclusiones se hacen eco de otras convicciones. Ya vimos antes en estas mismas páginas que el pensamiento histórico está en parte determinado por unas

115 C. B. McCULLAGH, *Justifying Historical Descriptions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 91.

relaciones materiales, estáticas y políticas con el pasado. Por tanto, sería un error pensar que las inferencias solo se remiten a las fuentes. Pero esa no es la cuestión. Lo que aquí nos importa es que los historiadores no necesitan viajar al pasado ni meterse en la cabeza de un autor para poder hacer afirmaciones significativas sobre el pasado. Las afirmaciones sobre el pasado son inferencias realizadas a partir de fuentes que existen aquí y ahora. Como expuso Collingwood: "El pensamiento histórico no es otra cosa que interpretar todas las evidencias disponibles con el grado máximo de capacidad crítica posible. No significa descubrir lo que sucedió realmente, si 'lo que sucedió realmente' es diferente a 'lo que las evidencias indican'".[116]

Esto significa que las afirmaciones históricas siempre conservan el estatus de hipótesis (y este es el segundo aspecto que suelen pasar por alto los escépticos). Las afirmaciones sobre el pasado son siempre inferencias hechas a partir de fuentes (entre otras cosas) que, en ocasiones, pueden ser tan obvias que ninguna persona en su sano juicio las pondría en duda. Otras veces, sin embargo, necesitan tantas valoraciones y combinaciones de datos que están abiertas a debate. De esta manera, las afirmaciones sobre el pasado son, por definición, hipotéticas: esbozan cómo *podría* haber sido. La labor de los historiadores es determinar la verosimilitud relativa de tales escenarios, a partir de las "creencias sobre evidencias observables en el presente" (consulte el cuadro de texto "Intencionalismo").

116 R. G. COLLINGWOOD, "Limits of Historical Knowledge", en W. DEBBIN (ed.), *Essays in the Philosophy of History*, Austin, University of Texas Press, 1965, p. 99.

**Intencionalismo**

¿Qué significa la frase: "Toda historia es historia contemporánea"? Un intencionalista diría que depende de lo que el autor, el filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952), quisiera decir con ella. Pero esta afirmación es ambigua. ¿Se refiere el intencionalista a lo que Croce tenía en mente cuando escribió esta frase en *La historia como hazaña de la libertad* (1938), es decir, una intención *previa* a la escritura?, ¿o bien está pensando en la forma en que Croce utilizó la frase en su obra posterior, es decir, una intención *atribuida* a esas palabras en un momento posterior? También cabría preguntarle al intencionalista si Croce, el autor, es el *único* responsable del significado atribuido a la frase. Desde 1938, "toda historia es historia contemporánea" se ha citado indiscriminadamente en todo tipo de contextos y con todo tipo de intenciones. ¿Le interesan también estas intenciones posteriores al intencionalista? El filósofo de la historia británico-estadounidense Mark Bevir (más información en el apartado 9.3) partió de estas (y otras) preguntas para distinguir entre intencionalismo fuerte y débil. La variante fuerte solo admite la existencia de intenciones de autor antes de la escritura (¿qué quería decir Croce en 1938?). La variante débil se pregunta quién quiso decir qué y cuándo, pero se interesa igual por los significados atribuidos a la frase por los lectores de Croce que por el significado atribuido por Croce en 1938 o después. De esta manera, la pregunta "¿A qué se refería Collingwood cuando citó la observación de Croce?" es una pregunta legítima para un intencionalista débil.

La postura de Van Oostrom ante la segunda pregunta (¿Hasta qué punto pueden decir los historiadores algo significativo sobre el mundo que hay al oro lado del texto?) es bastante equilibrada. Sabe que no puede mirar lo que está detrás de sus fuentes, pero hace todo lo posible, valiéndose de todo lo que sabe, por bosquejar una imagen precisa, fiable y completa de lo que podría haber pensado, soñado, esperado y pretendido Maerlant (p. 15):

> Se puede desmontar prácticamente cualquier hipótesis […] por no contar con pruebas suficientes. Sin embargo, si quisiéramos ver todos los hechos confirmados al menos por dos fuentes independientes, lo mejor será evitar la Edad Media; en el mismo sentido, el hecho de que contar con pocos datos nos haga advertir lo deseable que sería tener más no es motivo para rendirnos y descartar incluso los que ya tenemos. Parece que para avanzar hay que aprovechar al máximo los datos con los que contamos y organizar las observaciones en un patrón que parezca significativo, coherente y plausible dentro de lo posible. A menudo, la prueba decisiva seguirá sin

llegar, pero esto no significa que nuestra construcción sea una invención, en el sentido negativo de la palabra.

## 7.5. Propuestas de interpretación

De esto se desprenden dos consecuencias. En primer lugar, que el conocimiento histórico es siempre una *construcción*. *Maerlants wereld* retrata un mundo que ha nacido en la mente de Van Oostrom. Es un mundo que existe gracias a sus inferencias y que, por tanto, se transforma en cuanto uno de los hilos de pensamiento de Van Oostrom exija una revisión a la luz de nuevas investigaciones. El conocimiento histórico comparte este carácter constructivo con otros tipos de conocimiento. El conocimiento, en general, tiene cierto carácter de construcción. Sucede así con el conocimiento del presente y con el conocimiento del pasado. En cuanto nos formamos una idea de la realidad, utilizamos conceptos que no *cubren* la realidad, sino que *iluminan* uno de sus aspectos. Los filósofos de la historia debaten si la "alteridad" del pasado (de la que hablamos en el apartado 2.4) hace que este aspecto de construcción sea más importante en los estudios históricos que, por ejemplo, en la sociología.[117] Lo que sabemos es que Van Oostrom no encontró a su Maerlant, sino que lo construyó; no lo desenterró de las fuentes, sino que lo construyó hábilmente a partir de ellas.

Otra consecuencia es que, en sentido estricto, tales construcciones no son propuestas para interpretar la *realidad histórica*, sino propuestas para interpretar el *material de fuente*. Aunque la hipótesis de Van Oostrom sobre la escuela capitular de Brujas donde Maerlant conoció a los clásicos intenta decirnos algo sobre un mundo que existió hace mucho tiempo, no se basa en la realidad histórica en sí, sino en las fuentes que Van Oostrom consultó para su estudio. Es una inferencia a partir de fuentes. Van Oostrom postula un estado de cosas de la realidad (Jacob van Maerlant visitó la escuela de San Donaciano de Brujas) porque cree que este postulado es el que mejor nos permite comprender las fuentes. De la misma forma, las intenciones que atribuye al poeta medieval son propuestas para interpretar las fuentes, propuestas de lo que el autor

117 Véase, por ejemplo, M. BEVIR, "Why Historical Distance Is Not a Problem", *History and Theory*, número temático 50 (2011), pp. 24-37.

declara: "Creo que las piezas de rompecabezas de las fuentes encuentran su lugar si atribuimos *esas* intenciones a Maerlant". Por supuesto, es importante estar seguros de que esas intenciones propuestas se corresponden con lo que Maerlant tenía en mente en su momento. Pero no hay ningún motivo para dudar de la hipótesis de Van Oostrom, porque no es una propuesta para interpretar la realidad histórica, sino una propuesta para interpretar las fuentes históricas. Postula un estado de las cosas del pasado (Maerlant en Brujas) con la esperanza de ofrecer una intención convincente de lo que las fuentes revelan sobre Maerlant.

Algunos teóricos de la historia llegan incluso a afirmar que esto convierte las inferencias en *explicaciones* del material fuente, en inferencias orientadas hacia la mejor explicación de lo que podemos extraer de las fuentes. Con este argumento, la hipótesis de que el poeta fue a una escuela de Brujas ofrece la mejor explicación posible de lo que las fuentes nos dicen sobre Maerlant. Este razonamiento no deja de ser controvertido, por supuesto. Su capacidad de convicción depende, entre otras cosas, de lo que tomemos por "explicación" (el tema del siguiente capítulo). No obstante, ofrece otra ilustración de lo que este capítulo intenta decir: que el conocimiento histórico consta de inferencias elaboradas a partir de fuentes y que se formula a la luz de una pregunta de investigación. Los historiadores estudian fuentes, no la realidad histórica, aunque esperen que el estudio del "texto" les permita decir algo sobre "el mundo que hay al otro lado del texto".

## Para seguir leyendo

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, ed. Jan van der Dussen, Oxford, Oxford University Press, 1994.

Gorman, J., *Historical Judgment: The Limits of Historiographical Choice*, Montreal / Kingston / Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2008.

Howell, M., y W. Prevenier, *From Reliable Sources: An Introduction to Historcial Methods*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 2001.

Tucker, A., *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

# 8. La relación epistémica (II): explicaciones históricas

## 8.1. La Revolución iraní

El viernes 8 de septiembre de 1978, la plaza de Yalé de Teherán se llenó de miles de manifestantes que ondeaban pancartas y exigían la abdicación del Sha Mohammad Reza Pahlavi (1919-1980). Su protesta estaba dirigida contra la occidentalización de su país y reclamaban el regreso del ayatolá Jomeini (1902-1989), al frente de la oposición islámica desde el extranjero. Cientos de manifestantes no sobrevivieron al llamado "Viernes Negro". El Gobierno iraní utilizó tanques y helicópteros para hacer frente a los manifestantes y causó un baño de sangre (una respuesta duramente criticada). El mundo contuvo la respiración. ¿Se iba a recrudecer el conflicto? Muchos se volvieron hacia los Estados Unidos en busca de respuesta. Durante años, los Estados Unidos habían respaldado al Sha, en el intento de proteger los intereses petrolíferos norteamericanos en Oriente Medio. Sin embargo, en ese momento el Departamento de Estado dirigido por el secretario de Estado Cyrus Vance (1917-2002) seguía una línea más idealista, con una defensa a ultranza de los derechos humanos. ¿Cuál de esas dos líneas acabaría definiendo la política de Washington? ¿Cómo respondería el presidente Jimmy Carter a la situación dramática que se estaba viviendo en Teherán? ¿Qué le susurraría al oído al presidente el consejero de Seguridad Nacional, Zbigniew Brzezinski?

Brzezinski partió de precedentes históricos para fundar su consejo. Esta no era una estrategia desacostumbrada entre los consejeros norteamericanos. En la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y en la Guerra de Vietnam (1955-1975), era habitual que los consejeros políticos buscaran paralelismos históricos, analogías con el pasado o lecciones extraídas de la historia.[118] El propio Brzezinski se había doctorado con un estudio

118 E. R. MAY, *Lessons of the Past: The Use and Misuse of History in American Foreign Policy*, Nueva York, Oxford University Press, 1973.

sobre las depuraciones políticas en la Unión Soviética, en el que intentaba elaborar "conocimientos teóricos generales sobre la naturaleza de las depuraciones totalitarias", en parte a partir de la investigación sobre la Alemania nazi. La ventaja que este tipo de investigación tenía para los encargados de la toma de decisiones políticas se exponía con claridad en las últimas páginas de su tesis. A partir de un "patrón general de terror totalitario", Brzezinski se aventuró a predecir que la Unión Soviética iría adquiriendo un carácter progresivamente más totalitario. Desde su punto de vista, los políticos estadounidenses no deberían permitir que los comentaristas políticos más optimistas les vendieran la moto.[119]

En el asunto de Irán, Brzezinski también buscó patrones históricos que le permitieran conocer la naturaleza y el desarrollo del conflicto. Los encontró en un libro que, según sus propias palabras, le gustaba llevar consigo y del que copió algunos párrafos para el presidente Carter. El libro en cuestión era *Anatomía de la revolución* (1938) del historiador de Harvard Crane Brinton (1898-1968).[120] Al igual que la tesis de Brzezinski había examinado las etapas de evolución de los regímenes totalitarios, este estudio describía el curso habitual de las revoluciones. Brinton afirmaba, por ejemplo, que las revoluciones suelen seguir a periodos de crecimiento económico. Como en la mayoría de los casos este crecimiento solo beneficia a una parte de la población, los ciudadanos se sienten defraudados y dirigen su ira contra el Gobierno. Otro elemento útil para Brzezinski fue la teoría de que la pérdida de control sobre el ejército y la policía es un punto de inflexión para el éxito de cualquier revolución. Si los agentes de la policía dejan de trabajar, los soldados desertan y los mandos militares dejan de respaldar al Gobierno, a este no le queda otra cosa que rendirse: los revolucionarios se harán con el poder, sin ningún género de duda.[121]

Todo parece sugerir que el Gobierno estadounidense iba a respaldar al régimen del Sha en la cuestión iraní que, según las palabras de uno de los asistentes de Brzezinski, era "un ejemplo de manual" del modelo

119 Z. K. BRZEZINSKI, *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, pp. 1, 9, 29, 171-172.

120 O. SELIKTAR, *Failing the Crystal Ball Test: The Carter Administration and the Fundamentalist Revolution in Iran*, Westport / Londres, Praeger, 2000, pp. 84, 104.

121 C. BRINTON, *The Anatomy of Revolution*, 2.ª ed., Nueva York, Prentice-Hall, 1952, pp. 278, 280 (ed. española: *Anatomía de la revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942).

de Brinton.[122] Si el Sha Mohammad Reza Pahlavi perdía el control del ejército, la principal beneficiada sería, sin duda, la oposición islámica. La estabilidad en Irán parecía algo impensable sin una política firme del Gobierno. Como Brzezinski expuso después en sus memorias:

> Igual que el respetado historiador de las revoluciones Crane Brinton, yo también estaba firmemente convencido de que las revoluciones eran singularidades históricas, que solo eran inevitables después que habían sucedido y que un liderazgo asentado, que demostrara tener voluntad y razón, podría desarmar a la oposición, combinando de manera oportuna represión y concesiones.[123]

Pero en la realidad, la oposición iraní se negó a ser sometida. En enero de 1979, el Sha huyó a Egipto, tras lo cual, Jomeini regresó del exilio y se fundó la República Islámica de Irán. Para Brzezinski esto solo confirmó que estaba en lo cierto: ahora la situación avanzaba a lo que Brinton había llamado una fase de terror. Y el consejero de Seguridad Nacional no era el único en creerlo. A la altura de 1990, un historiador militar argumentó, absolutamente fiel al espíritu de Brzezinski, que los Estados Unidos habrían obtenido un mejor resultado en Irán si se hubiera hecho un análisis oportuno de la revolución valiéndose del modelo de Brinton.[124]

De esta manera, lo que hacía a *Anatomía de la revolución* tan atractivo para los agentes políticos era el modelo en el que encuadraba las revoluciones. Aunque Brinton era un autor precavido que no quería tener nada que ver con "profecías" y que se estremecía ante la idea de que personas como Brzezinski predijeran el futuro a partir de su libro,[125] lo dicho hasta ahora demuestra que fue este aspecto precisamente el más valorado de su estudio. Si alguien puede explicar las revoluciones mediante una o varias "leyes", tendrá una llave para el futuro. No importa lo diferentes que sean unas revoluciones de otras, si todas presentan parecidos estructurales, como Brinton pretendía, todo apuntaría a que

122 G. SICK, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran*, Nueva York, Random House, 1985, p. 159.

123 Z. K. BRZEZINSKI, *Power and Principle: Memoir of the National Security Adviser 1977-1981*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1983, p. 355.

124 J. H. MUHL, Jr., *The Iranian Revolution: Revalidating Crane Brinton's Model of Revolutions for the Operational and Strategic Planner*, Leavenworth, School of Advanced Military Studies, 1990, p. 43.

125 C. BRINTON, *The Anatomy of Revolution*, *op. cit.*, pp. 278, 290.

las revoluciones futuras también se desarrollarán siguiendo ese modelo. Dentro de esta lógica, la explicación del pasado y la predicción del futuro van de la mano.

¿Las explicaciones históricas realmente se basan, o deberían basarse, en leyes? En este capítulo, que está dedicado a las explicaciones históricas, veremos que esta pregunta ha dividido profundamente a los teóricos de la historia. Cuando Brinton publicaba una edición revisada de su libro (1952) y Brzezinski defendía su tesis (1953), nada podía inflamar más las pasiones de los teóricos de la historia que la pregunta sobre si el pasado se debe explicar mediante leyes con validez universal. Aunque hoy en día la idea aceptada es que este ideal es impracticable e indeseable por igual, el conflicto sobre el llamado modelo de cobertura legal sigue resonando en el debate sobre las explicaciones históricas. Este capítulo detalla el modelo de cobertura legal y sus principales oponentes (el modelo intencional y el comparativo) y, finalmente, concluirá que, en la práctica, estos modelos se suelen utilizar juntos.

## 8.2. El modelo de cobertura legal

Desde 2005, la ciudad alemana de Oranienburg, una pequeña localidad al norte de Berlín, tiene una calle dedicada a su hijo, el filósofo de la ciencia Carl Gustav Hempel (1905-1997). El principal logro de Hempel quizás sea un artículo publicado en *The Journal of Philosophy* (1942). Tan solo ocupaba catorce páginas, pero provocó una enorme respuesta. "La función de las leyes generales en la historia", ese era su título, defendía que, por definición, las explicaciones de acontecimientos históricos recurren a leyes históricas. Si alguien quiere dar una explicación, digamos, de la Revolución iraní, intentará mostrar que la revolución no se produjo por generación espontánea, sino que fue la consecuencia lógica de acontecimientos anteriores. En palabras de Hempel, las explicaciones quieren dejar claro "que el acontecimiento en cuestión no fue 'producto de la casualidad', sino que era algo esperado atendiendo a determinadas condiciones previas o simultáneas".[126] Según Hempel, esto exige postular una conexión entre acontecimientos anteriores y posteriores. Hablar

126 C. G. HEMPEL, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, 2 (1942), p. 39.

sobre las "causas" de la Revolución iraní supone partir de argumentos del tipo si-entonces; si estos acontecimientos (causas) suceden, entonces es lógico que se produzcan otros acontecimientos (efectos).

¿Cuál es la conexión lógica entre causas y efectos? Hempel creía que es una ley de cobertura. Las leyes más conocidas de este tipo proceden principalmente de las ciencias naturales. Basta pensar en la Ley de la Gravedad de Newton, que permite explicar por qué en determinadas circunstancias, una manzana cae a determinada velocidad desde un árbol. Aunque la explicación se centra en un solo acontecimiento (el golpe que se da una manzana verde concreta al caer en el jardín de mi patio trasero), se basa en una ley que se puede aplicar a todos los objetos de la Tierra. Según Hempel, las explicaciones históricas hacen básicamente lo mismo. Si quieren mostrar por qué es "lógico" que unos acontecimientos sigan a otros, recurren a leyes de este tipo:

> En todo caso en que se produzca un acontecimiento del tipo C [de *causa*] específico en un momento y un lugar determinados, se producirá un acontecimiento de tipo E [de *efecto*] específico en un momento y un lugar relacionados de una manera específica con el momento y el lugar en los que sucedió el primer acontecimiento.[127]

Un ejemplo de esa ley, tomada del libro de Brinton, sería: "Cada vez que un país muestra crecimiento económico que no beneficia a todo el mundo, los ciudadanos se defraudan y dirigen su ira contra el Gobierno". Ahora no es relevante si esta ley es verosímil, lo que importa es la estructura de la explicación. Cuando Brzezinski intentó explicar lo que sucedió en Irán en 1979, se basó precisamente en este tipo de ley. Explicó el estallido de una revolución concreta mediante una ley que conectaba lógicamente esas causas ($C_1$, $C_2$, $C_3$) con su efecto (E):

| | | |
|---|---|---|
| $C_1$ (, $C_2$, $C_{3...}$) -> | E | (esta es la ley) |
| $C_1$ (, $C_2$, $C_{3...}$) | | (si suceden estos factores) |
| ——————— | | |
| | E | (entonces, se produce este efecto) |

Según Hempel, Brzezinski no era el único en seguir este procedimiento. Cuando las personas tratan de explicar un acontecimiento (histórico), recurren siempre a leyes. Las explicaciones se basan por defini-

127 Ibídem, p. 35.

ción en leyes. De esta forma, el modelo de cobertura legal de Hempel también es denominado modelo "nomológico-deductivo" (del griego *nomos*, 'ley').

Hempel admitió que las leyes de cobertura suelen mantenerse implícitas en las explicaciones históricas. Los historiadores no cuentan con un equivalente histórico a la Ley de la Gravedad de Newton. En general, no suelen preocuparse por dar una formulación precisa de las leyes que presuponen sus explicaciones. En lugar de ello, tienden a dar "bosquejos de explicaciones" en los que las leyes se mantienen siempre a un nivel implícito. Según Hempel, esto es así porque las leyes a las que recurren los historiadores suelen ser bastante sencillas y no técnicas, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales. Cualquiera que afirme que los Estados Unidos protegieron al Sha en los años setenta del siglo XX por sus intereses petrolíferos en Oriente Medio estará recurriendo a una ley del tipo: "Siempre que las personas o las instituciones sospechan que sus fuentes de ingresos están en riesgo, intentarán protegerlas". Pero apenas hace falta declarar esas leyes de manera explícita. Se "dan por sentadas tácitamente", porque todo el mundo está familiarizado con ese tipo de generalizaciones desde temprana edad.[128]

En resumen, Hempel no sostenía que los historiadores hicieran bien en usar leyes de cobertura ni que el conocimiento histórico pudiera aspirar a llegar más alto si utilizara el modelo de cobertura legal. Lo que defendía más bien era que los historiadores *siempre*, de forma consciente o no, utilizan un modelo de cobertura legal. Tanto si buscan patrones en la historia (como Brzezinski) como si tienen la cautela de no aglomerar todas las revoluciones juntas (como Brinton), siempre hay leyes explícitas e implícitas "enterradas bajo las losas del 'por tanto', el 'por consiguiente', el 'porque' y similar".[129] De esta manera, Hempel no aconseja a los historiadores que empiecen a usar el modelo de cobertura legal, sino que mejoren sus bosquejos de explicaciones haciendo explícitas las leyes implícitas. Si las leyes en las que se basa la explicación se hacen explícitas, los demás serán más capaces de juzgar esa explicación por sus méritos.

128 C. G. HEMPEL, "The Function of General Laws in History", art. cit., p. 40.

129 Ibídem, p. 43.

Otra ventaja de la formulación explícita es que facilita la aplicación de los conocimientos históricos, como quiso hacer, por ejemplo, el consejero de Seguridad Nacional de los Estados Unidos en 1979. Al fin y al cabo, las leyes son universales, no solo se aplican al pasado. La ley "Cada vez que un país muestra crecimiento económico…" también es válida para el presente y para el futuro. Si tenemos una ley como la de Brinton, por tanto, podremos seguir a Brzezinski y calcular lo que sucederá si Irán tiene crecimiento económico pero no permite disfrutar de él a toda la población. Si la ley de Brinton es correcta, Irán estará a las puertas de una revolución. En palabras del propio Hempel: "Si el acontecimiento final se puede deducir de las condiciones iniciales y las hipótesis universales expuestas en la explicación, entonces podría predecirse antes de que suceda, a partir del conocimiento de las condiciones iniciales y de las leyes generales".[130]

Mientras el modelo de cobertura legal fue tan popular en los círculos de gobierno estadounidenses por su llamada a predecir el futuro, lo que más impresionó a los académicos fue su llamamiento a elevar los estudios históricos haciendo explícitas las leyes de cobertura y sometiéndolas a examen crítico. El economista británico Mark Blaug (1927-2011), por ejemplo, leyó el artículo de Hempel cuando asistía en la universidad a las clases del filósofo Donald Davidson (1917-2003). Escribió:

> Casi cuarenta años más tarde, todavía recuerdo cómo me impactó este artículo. Fue como un trueno. Probablemente esté entre la escasa docena de ensayos que han dejado una marca permanente en mis ideas. De pronto, me di cuenta de que llevaba años utilizando seudoexplicaciones sin entender que eran insostenibles porque implicaban supuestas leyes de cobertura que solo yo conocía. ¿Una cobertura legal para las revoluciones? Sí, todos habíamos leído *Anatomía de la revolución* (1938) de Crane Brinton, que reunía algunos rasgos generales de las revoluciones a partir de una muestra de tres [cuatro para ser exactos], pero estos rasgos apenas llegaban a ser leyes universales o tan siguiera características aplicables de manera universal. En resumen, nadie había explicado realmente nunca la Revolución francesa o la rusa, salvo de una manera meramente *ad hoc*.[131]

Pero si Blaug respondió con verdadero entusiasmo, otros autores (dentro y fuera de los estudios históricos) se mostraron críticos hacia

130 Ibídem, p. 38.

131 M. BLAUG, "Not Only an Economist: Autobiographical Reflections of a Historian of Economic Thought", *The American Economist*, 38 (1994), pp. 21-22.

Hempel. De hecho, los filósofos de los años cincuenta y sesenta del siglo XX discreparon tan ardientemente con el modelo de la ley de cobertura que la revista *History and Theory* se vio forzada a declarar una moratoria editorial para los artículos que trataran ese tema: la disciplina estaba en peligro de degenerar en una guerra de trincheras por "La función de las leyes generales en la historia".[132]

El mayor crítico de Hempel en esos años fue el filósofo canadiense de la historia William Dray (1921-2009), que habló por boca de muchos cuando defendió, frente a Hempel, que los historiadores, a diferencia de los agentes políticos, no suelen estar interesados por lo *general* sino por los aspectos *particulares* de los acontecimientos históricos. El propio Hempel ya había hecho esa distinción al declarar que las leyes de cobertura están relacionadas con aspectos "generales" de las revoluciones (con lo que tienen en común las revoluciones francesa, americana, rusa e iraní) y no con los aspectos "particulares" que caracterizan cada revolución. Dray objetaba que los historiadores no se interesan por *clases* de acontecimientos ("revoluciones"), sino que quieren explicar eventos *individuales*:

> Opino que el historiador, cuando se dispone a explicar la Revolución francesa, no *solo está interesado* en explicarla como *una* revolución, de la misma forma que un astrónomo podría estar interesado en explicar un eclipse determinado como un ejemplo de eclipses. Lo que casi siempre le interesa es lo que la *diferencia* de otros miembros de su clase. De hecho, incluso se podría decir que su principal interés es explicar por qué la Revolución francesa sigue un curso diferente a todas las demás: es decir, la explicará como algo único.[133]

"Algo único" en este contexto no significa que la Revolución francesa no tuviera nada en común con la Revolución de las Trece Colonias o con la Revolución rusa. El que todas estas revoluciones sean precisamente reconocidas como tales, como "revoluciones", sugiere que comparten de hecho algunas características generales. El interés de Dray era más bien que esas características generales no son el foco de atención de los estudios históricos. Los historiadores concentran sus explicaciones

132 R. T. VANN, "Turning Linguistic: History and Theory and History and Theory, 1960-1975'", en F. ANKERSMIT y H. KELLNER (eds.), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion Books, 1995, p. 48.

133 W. DRAY, *Laws and Explanation in History*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 47.

en las características especiales, en aquellos aspectos que diferencian la Revolución de Irán de la rusa o la francesa. Esto significa que el modelo de cobertura legal no es lo bastante específico para sus fines. Aunque sea cierto que una distribución desigual de la riqueza abona el terreno para las revoluciones, Dray creía que esto es indiferente para el historiador. Una afirmación tan general como esa dice poco o nada sobre los factores concretos que hicieron huir al Sha Mohammad Reza Pahlavi de Irán en enero de 1979.

## 8.3. El modelo intencional

¿En qué alternativa pensaban los "anti-hempelianos"? Dray y sus partidarios defendían un modelo bastante diferente de explicación que ha recibido varios nombres, de los cuales quizás el que mejor lo describa sea el de "modelo intencional". Si antes utilizábamos como ejemplo el libro favorito de Brzezinski, *Anatomía de la revolución*, para ilustrar este modelo elegiremos un tipo de libro diferente: *Mission to Tehran* (1986) del general Robert E. Huyser (1924-1997). Estas memorias no relatan el curso habitual de las revoluciones, sino los planes, las frustraciones, las llamadas telefónicas, los viajes en avión y las órdenes de políticos, soldados y funcionarios civiles norteamericanos con respecto a la cuestión iraní. El libro trata de personas concretas, cada una de ellas con sus cosas buenas y malas, que discreparon sobre la amenaza de Irán y presionaron hábilmente para influir en la política estadounidense en Oriente Medio. *Mission to Tehran* no se ocupa de las causas de la Revolución iraní, sino de asuntos del día a día, por ejemplo, lo que hace un general destinado en Teherán cuando recibe una llamada telefónica de Brzezinski, con su fuerte acento polaco, y se ve obligado a informar a sus tropas sin haber comprendido bien del todo las instrucciones llegadas de Washington.[134] El modelo intencional, que otorga un peso especial a las decisiones tomadas por individuos concretos, se aparta del modelo de cobertura legal, al menos, en cuatro puntos.

Para empezar, el modelo intencional no descansa en las causas, sino en las intenciones. Mientras que las causas son factores externos que actúan sobre un individuo, las intenciones o razones (como prefiere

134 R. E. HUYSER, *Mission to Tehran*, Nueva York, Harper & Row, 1986, p. 121.

decir Dray) son motivos, consideraciones e intenciones de los propios individuos. El modelo intencional, por tanto, no se centra en lo que les sucede a las personas, sino en lo que Dray denomina "la lógica de las acciones": en los planes del general Huyser tras hablar por teléfono con Brzezinski, en las intenciones de los ciudadanos iraníes que llenaron la plaza de Yalé de Teherán el 8 de septiembre de 1978, en la decisión que habían tomado esos manifestantes (participar en una protesta peligrosa o quedarse en la seguridad de sus hogares) y en lo que intentaban conseguir con su manifestación (la abdicación del Sha). Un historiador que quiere explicar la Revolución iraní, afirma Dray, no recurre a leyes, sino que busca los motivos y los objetivos de los participantes. Si el modelo de cobertura legal apuesta por la fórmula C->E (las causas conducen a efectos), el modelo intencional opta por I->E (las intenciones conducen a efectos).

Así, el modelo intencional se impone a sí mismo una importante limitación: no es un modelo aplicable a todos los tipos de acontecimientos, solamente a las acciones intencionadas del ser humano, esto es, al comportamiento humano motivado por objetivos preconcebidos (consulte el cuadro de texto "Intencionalismo" del capítulo anterior). Al poner ese énfasis en las intenciones, el modelo no tiene tanta capacidad de ocuparse de lo que el sociólogo de la ciencia Robert K. Merton (1910-2003) denominó "las consecuencias imprevistas de la acción social intencional", esto es, los efectos involuntarios de la acción humana deliberada (por ejemplo, un hombre que fuera a la plaza de Yalé con la esperanza de impulsar una revolución política, pero que terminara gravemente herido en un hospital). El comportamiento inconsciente, que no interesaba tanto a la psicología de los años cincuenta y sesenta del siglo XX como a la actual, queda por tanto fuera del alcance del modelo, al igual que los acontecimientos que no tienen un agente claramente demostrable, como las caídas de la bolsa. La cuestión es hasta qué punto esto constituye un impedimento real. Con razón o sin ella, Dray sostenía que casi todos los historiadores están interesados ante todo por la acción humana intencional y que el modelo intencional es, en consecuencia, más adecuado para la práctica de la investigación histórica que el modelo de cobertura legal de Hempel.

Una segunda diferencia respecto al modelo de cobertura legal es que el modelo intencional no se orienta a aspectos generales de los acontecimientos (lo que convierte a la Revolución iraní en una revolución), sino a sus aspectos particulares (la naturaleza particular de la Revolu-

ción iraní). De esta forma, el modelo responde a la crítica de Dray de que el modelo de cobertura legal ignora el carácter único de los acontecimientos históricos.

Otra diferencia, relacionada directamente con la anterior, es que, según Dray, las explicaciones intencionales son más adecuadas para responder a las preguntas por el "cómo" ("¿Cómo fue posible que estallara una revolución en Teherán en 1979?") que a las preguntas por el "por qué" ("¿Por qué estalló la Revolución iraní?"). A primera vista, parece que se esté admitiendo una debilidad. ¿Seguro que los historiadores no quieren hacer otra cosa que describir acontecimientos? ¿No aprenden todos los estudiantes en la carrera que un artículo de investigación debe comenzar con un "por qué"? Sin embargo, para Dray, los historiadores pueden responder de dos formas a una pregunta por el "por qué". Lo que él rechaza es el "modelo del por qué inevitable" en el que hay que mostrar por qué era inevitable que se produjese la Revolución iraní. Según Dray, muy pocas veces, o incluso nunca, los acontecimientos históricos son inevitables, necesarios e inexorables. Como mucho, los historiadores pueden mostrar que, a la luz de las circunstancias, el estallido de la revolución en Irán en 1979 era algo *verosímil*. Por tanto, no utilizan nunca un "modelo del por qué inevitable", sino un "modelo del cómo posible". No responden al "por qué" con un argumento lógico sólido, sino con un bosquejo de circunstancias que muestran la probabilidad de que en 1979 se produjera un levantamiento como la Revolución iraní.

En cuarto lugar, el modelo intencional plantea otras exigencias a los historiadores que el modelo de cobertura legal. Cuando el modelo se dispone a explicar por qué era verosímil que el régimen del Sha de Irán comenzara a debilitarse en 1979, recurre, en mayor grado que el modelo de Hempel, a la empatía y la imaginación de los historiadores. Si quiere comprender la Revolución iraní, dicen los partidarios del modelo intencional, no necesita una ley como la de Brinton, debe intentar ponerse en la piel de Mohammad Reza y todos los demás. En palabras de Dray:

> El historiador debe *trascender* más allá de las apariencias, adquirir *conocimiento* de la situación, *identificarse* con comprensión con el protagonista, *proyectarse* con la imaginación en su situación. Debe *vivir*, *representar*, *pensar* y *experimentar* de nuevo las esperanzas, los temores, los planes, los deseos, las visiones, las intenciones y demás de aquellos a quienes intenta comprender.[135]

135 W. DRAY, *Laws and Explanation…*, *op. cit.*, p. 119.

Dray se acerca así a lo que algunos filósofos del XIX como Wilhelm Dilthey denominaron la "comprensión imaginativa" propia de los estudios históricos (un *Verstehen* que distinguían claramente del *Erklären* de las ciencias naturales). Esto, a su vez, despertó la crítica de que Dray no estaba interesado en absoluto por la explicación en sí, sino solamente por lo que el filósofo de la historia británico Robin G. Collingwood denominó una "nueva representación del pasado" (consulte el cuadro de texto "*Verstehen-Erklären*").

***Verstehen-Erklären***

La idea de las humanidades y las ciencias hacen cosas diferentes (esto es, que las *Geisteswissenschaften* son siempre diferentes de las *Naturwissenschaften*) la elaboraron en la segunda mitad del siglo XIX filósofos que envidiaban la forma en que la búsqueda de leyes en el universo por parte de las ciencias naturales se convirtió en el modelo de toda investigación seria (como vimos brevemente en el apartado 1.3). Algunos filósofos, como Wilhelm Windelband (1848-1915), temían que, de continuar esa tendencia, los historiadores y filólogos que no estuvieran interesados por tales leyes dejarían de ser considerados como verdaderos investigadores. En su defensa, Wildelband apuntó así al carácter particular de las humanidades, que no serían "nomotéticas" (en busca de leyes), sino "ideográficas" (en busca de la cualidad típica de un individuo, de una idea o de un acontecimiento). Como vimos en el apartado 2.1, Heinrich Rickert, el sucesor de Windelband en Heidelberg, hizo una propuesta parecida en 1896. La noción que tenía Rickert de *Verstehen* también encajaba en este tipo de dicotomía: se consideraba que la característica distintiva del método individualizador que Rickert atribuía a las humanidades era la llamada "comprensión imaginativa". Muchos historiadores, filólogos y teólogos acogieron de buen grado la distinción entre *Natur-* y *Geisteswissenschaften*: parecía que se había roto el hechizo del monismo ("todo el mundo tiene que hacer lo mismo").

No nos interesa aquí cómo respondió Hempel a este modelo intencional. Pero sí requiere nuestra atención un elemento de este debate. Se ha identificado a Hempel en tantas ocasiones con su búsqueda de leyes universales, que muchos han pasado por alto otro modelo de explicación, menos rígido, que también se describe en "The Function of General Laws in History". Al igual que Dray, Hempel observó que en los textos históricos abundan términos como *probablemente*, *al parecer*

y *supuestamente*. Al igual que Dray, Hempel concluyó que los historiadores no suelen utilizar un "modelo del por qué inevitable". Sin embargo, a diferencia de Dray, Hempel no lo considera motivo suficiente para rechazar el modelo de cobertura legal o reducirse a un "modelo del cómo posible". Las leyes que utilizan los historiadores al hablar de causas "probables" son leyes estadísticas, afirma Hempel. Esto significa que C->E no es una ley sin excepciones, sino una norma que es verdadera en muchos casos y que, por tanto, alberga un elevado grado de probabilidad. Aunque esta versión aligerada del modelo de cobertura legal también se prestaba a algunas de las críticas de Dray, suaviza sin duda la intensidad del debate al matizar bastante una de las afirmaciones más controvertidas de Hempel, la de que las leyes en las que basan los historiadores sus explicaciones deberían ser universales (consulte el cuadro de texto "Modelo probabilístico").

**Modelo probabilístico**

Una variante del modelo de cobertura legal, postulada en 1942 por el propio Carl Hempel, es el modelo probabilístico. A diferencia del modelo original, esta variante no afirma que las causas C1, C2 y C3 *siempre* conduzcan al efecto E, sino que hay una gran *probabilidad* de que lo hagan. En otras palabras, la norma permite excepciones. "Muchas explicaciones que se ofrecen en la historia", señaló Hempel, "parecen admitir un análisis de este tipo: en su formulación completa y explícita, exponen determinadas condiciones iniciales y determinadas hipótesis de probabilidad, de forma que será altamente probable que suceda el acontecimiento que se pretende explicar si se dan las condiciones iniciales de la hipótesis de probabilidad"*. Este segundo modelo era una concesión importante hacia los críticos que no querían tener nada que ver con leyes universales, por ejemplo, porque creyeran que en la Física sí hay leyes sin excepciones, pero no en disciplinas como la Historia que se dedican al comportamiento caprichoso y en ocasiones impredecible del ser humano. Al mismo tiempo, el modelo probabilístico tiene el inconveniente de no poder ofrecer una explicación convincente de acontecimientos concretos. Si la distribución desigual de la riqueza en un contexto de crecimiento económico *suele* llevar a una revolución, no está claro si este fue *realmente* el caso de Irán en 1979.

* C. G. HEMPEL, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, 2 (1942), p. 42.

## 8.4. El modelo comparativo

Desde Hempel, se han propuesto muchos otros modelos de explicación. Entre estas alternativas, ocupa un lugar especial el *modelo comparativo*. A diferencia del modelo intencional, este no pone ninguna objeción a la atención que presta Hempel a los aspectos generales de los acontecimientos históricos, sino que se manifiesta en contra del supuesto de que las explicaciones históricas deban basarse en regularidades. El modelo comparativo fue elaborado, entre otros, por el filósofo australiano John J. Mackie (1917-1981), pero aquí voy a presentarlo en la versión del teórico de la historia holandés Chris Lorenz. En esta versión de los años ochenta del siglo XX, el modelo exhibe cuatro rasgos característicos.

Para empezar, ¿por qué necesitan las personas explicaciones? El modelo comparativo presupone que, tanto en la investigación como en la vida diaria, esta necesidad no surge cuando las personas perciben la existencia de patrones o regularidades, sino cuando les intrigan unos acontecimientos fuera de lo normal. Tomemos como ejemplo la Revolución iraní. Los historiadores no investigan este tema porque piensen: "¡Vaya, mira! ¡Otra revolución que degenera gradualmente en terror!". Si estudian la Revolución iraní, muy al contrario, es porque se preguntan: "¿Por qué hubo una revolución en Irán y no en Arabia Saudí? ¿Por qué el régimen del Sha cayó mucho antes de lo que pensaba la CIA en octubre de 1978? ¿Por qué los Estados Unidos siguieron protegiendo al Sha durante tanto tiempo?". En todos estos casos, se necesita una explicación porque se tiene la sensación de que los acontecimientos siguieron un curso diferente a lo esperado, que fue ilógico o que habría sido distinto en otras circunstancias. Como Mackie expuso en 1974: "La clave es una imagen de lo que *habría* sucedido si las cosas hubieran sido diferentes y esto se debe a una experiencia en la que las cosas *fueron* de otra manera. Lo que más contribuye a crear nuestro [...] concepto de *causalidad* es la presencia de una diferencia y no la repetición de casos similares".[136]

136 J. L. MACKIE, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 57. En esta cita, Mackie habla de un "concepto primitivo de causa" que debe distinguirse del modelo científico. Pero más adelante en su libro explica que en las explicaciones cotidianas y en las científicas, las "diferencias" son más importantes que las "regularidades". De esta forma, la cita no se refiere únicamente a las explicaciones cotidianas.

En segundo lugar, la diferencia entre "normal" y "extraordinario", o entre "habitual" y "desacostumbrado" depende en gran medida de lo que alguien experimente como normal o defina como habitual. Sin embargo, el horizonte de expectativas del investigador, o la "situación habitual" respecto a la que destaca lo "desacostumbrado", no solo sirve como el *motivo* para preguntar por el "por qué", sino que también ayuda a decidir *qué* se explica exactamente. En este contexto, Lorenz expone que toda explicación presume una *clase de diferencia* (otro acontecimiento, otro estado de las cosas, otro devenir de los acontecimientos con los que se compara el acontecimiento en cuestión). Si la pregunta es por qué triunfó la Revolución islámica en Irán pero no lo hizo en Arabia Saudí (pese a que Al-Masjid al-Haram ocupara La Meca en noviembre de 1979), Arabia Saudí sirve como clase de diferencia para Irán. Si la pregunta es por qué los Estados Unidos siguieron apoyando a Mohammad Reza, la clase de diferencia sería la situación hipotética en la que el país hubiera retirado su apoyo antes (consulte el cuadro de texto "Contrafácticos"). El modelo comparativo debe su nombre a estas comparaciones con una clase de diferencia (unas comparaciones que suelen ser implícitas, aunque Lorenz opine que deben especificarse con precisión).

**Contrafácticos**

Un contrafáctico es un argumento del tipo si-entonces en el que la primera parte ("si hubiera sucedido X…") es contraria a todos los hechos conocidos. Philip Roth nos ofrece un ejemplo en su novela *La conjura contra América* (2004), en la que el pionero de la aviación Charles Lindbergh (1902-1974) gana las elecciones presidenciales de 1940 y el país se sumerge en un ardiente antisemitismo. En su relato, Roth utiliza esta historia del "qué-hubiera-pasado-si" para recordar a sus lectores que el antisemitismo estaba más extendido en los años treinta del siglo XX, también en los Estados Unidos, de lo que se asumió después de la Segunda Guerra Mundial. Además, pretende mostrar que la historia de los Estados Unidos en el siglo XX podría haber seguido un curso muy diferente. Aunque los historiadores prefieren evitar este tipo de experimentos mentales, las explicaciones históricas tienen siempre de forma inevitable cierto componente contrafáctico. Como señala Chris Lorenz citando a Max Weber: los historiadores "establecen lo que sucedió *en realidad* definiendo mentalmente lo que fue *posible*: 'Para comprender las conexiones causales reales, construimos conexiones causales irreales'"*. También abanderan el pensamiento contrafático autores como Gary Saul Morson, un teórico de la literatura norteamericano al que le gusta ver a los historiadores poniendo al descubierto la complejidad e impredecibilidad de los acontecimientos históricos. Lo que sucedió en realidad solo se muestra con claridad al contrastarlo con lo que podría haber sucedido.

* C. F. G. LORENZ, *De constructie van net verleden: een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Meppel / Ámsterdam, Boom, 1987, p. 126.

Sigamos con nuestro listado de rasgos. Pasemos al tercero. Una comparación entre Irán y Arabia Saudí a finales de los años setenta del siglo XX ofrece tanto diferencias como semejanzas. Entonces, la pregunta es de dónde salen esas diferencias y semejanzas, o mejor, cómo podemos explicar la diferencia que interesa al historiador (por ejemplo, por qué Irán se vio envuelto en una revolución y Arabia Saudí no). El sentido que tienen las comparaciones es que con ellas los historiadores pueden ir tachando diferentes explicaciones posibles. La Revolución iraní no puede ser simplemente el resultado de la insatisfacción con una distribución desigual de la riqueza, ya que ese mismo descontento estaba también presente al otro lado del golfo Pérsico. El apoyo de los Estados Unidos al Gobierno titular no puede haber sido decisivo tampoco, dado que la Arabia Saudí de Jalid bin Abdelaziz (1913-1982) también había establecido unas relaciones estrechas con los Estados

Unidos. Las comparaciones, por tanto, no ofrecen respuestas directas a las preguntas por el "por qué", pero hacen el trabajo de criba para el historiador, al declarar falsas las hipótesis inverosímiles y limitar así el rango de respuestas posibles.

Esto nos lleva hasta el cuarto rasgo del modelo comparativo. Según este modelo, los historiadores no solo comparan el *explanandum* (Irán) y su clase de diferencia (Arabia Saudí). También ponderan posibles explicaciones entre sí. De hecho, la primera comparación no tiene más propósito que avanzar la segunda. La comparación entre Irán y Arabia Saudí solo pretende reducir el rango de explicaciones posibles a la pregunta de por qué estalló una revolución en Teherán. Este es otro motivo por el que el modelo es denominado comparativo. No se hace hincapié en una ley o en las acciones deliberadas de los individuos, sino en lo que Lorenz denomina "el desvío de explicaciones causales rivales (la denominada 'inducción eliminativa'" o en la "eliminación de otros 'candidatos a causa'".[137] Una explicación no solamente es aceptable cuando hay pruebas *positivas* de ella, sino *ex negativo*, es decir, cuando se han descartado las demás explicaciones posibles por poco verosímiles.

En el siguiente capítulo, examinaremos los criterios que se pueden utilizar en un proceso de eliminación como este. Lo que nos interesa ahora es que el modelo comparativo se pregunta por la verosimilitud *relativa* de las explicaciones, esto es, por una capacidad de explicación que se define en relación con la de las explicaciones alternativas. Esto apunta a un parecido entre explicaciones (definidas según este modelo) e inferencias (entendidas según lo visto en el capítulo anterior). Inferencias y explicaciones son, ambas, propuestas para interpretar el material fuente. La cuestión no es si se corresponden con una realidad histórica, sino si son más verosímiles que otras propuestas de interpretación. Mackie y Lorenz van un paso más allá que Hempel y Dray al no exigir evidencias incuestionables para las relaciones causales, e interpretar la búsqueda de una explicación válida como la eliminación de hipótesis menos convincentes, hasta que solo quede un único "candidato a causa".

137 C. F. G. LORENZ, *De constructie van net verleden: een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Meppel / Ámsterdam, Boom, 1987, p. 140.

## 8.5. Explicaciones puestas en práctica

Nos podríamos preguntar cuál de los tres modelos que hemos distinguido hasta ahora es el más habitual en la práctica. Por supuesto, la pregunta depende de la práctica a la que nos refiramos. El entusiasmo de Brzezinski por un modelo histórico de explicación con valor predictivo estaba muy extendido entre los agentes políticos de la década de los setenta. Muchos historiadores, por otro lado, sienten terror por los científicos con túnicas de profeta. Por ello, nos limitaremos a la investigación histórica y examinaremos cuál de los tres modelos se utilizó en un estudio relativamente reciente sobre la Revolución iraní: *The Unthinkable Revolution in Iran* (2004) del sociólogo estadounidense Charles Kurzman.

A primera vista, Kurzman parece optar por el modelo intencional. Su libro se abre con relatos personales sobre Mahmud, un mecánico de coches que sobrevivió al Viernes Negro porque les había dicho a sus hijos que irían de pícnic aquella tarde, y sobre Hossein Akbari, que caminó sin miedo hacia el sacrificio, aunque aquel mismo día ya habían muerto cientos de ciudadanos como él, víctimas de los disparos. Kurzman narra estas historias con cierto detalle para exponer las limitaciones de las explicaciones basadas en leyes. En situaciones caóticas e impredecibles, afirma el autor, las personas no evalúan las cosas como lo harían habitualmente. Mahmud decidió desoír la presión de sus líderes religiosos, mientras que Hossein prefirió la solidaridad con sus conciudadanos a la paz del hogar (su mujer le había advertido seriamente para que no saliera a la calle). Aunque Kurzman también atiende a las consecuencias imprevistas de las acciones humanas, sigue a Dray en cierta medida, al centrarse en lo que individuos como Mahmud y Hossein imaginaban que era una revolución y cómo decidieron sus estrategias en consecuencia.

Sin embargo, el libro apenas ha comenzado a arrancar cuando el autor les dice a sus lectores que el devenir de los acontecimientos fue mucho más allá de lo que cabía en la imaginación de los ciudadanos de Irán en 1979:

> Las elecciones tomadas esos días (preferir un pícnic a una protesta, arriesgarse al sacrificio, proteger la mezquita frente a un ataque del Estado) fueron improvisaciones hechas en situaciones que nadie creía posibles. […] Incluso los revolucionaros del núcleo duro, firmemente convencidos

del éxito final de su movimiento, se sorprendieron por la "velocidad inesperada" a la que avanzaba el movimiento.[138]

Dado que situaciones inesperadas como estas hicieron que las personas tomaran decisiones igual de inesperadas, Kurzman cree que es imposible meter a la fuerza a la Revolución iraní en el molde de una argumentación causal que intente, en retrospectiva, explicarla lejos de lo impredecible. La "experiencia vivida del acontecimiento" resiste siempre las explicaciones basadas en leyes (incluso cualquier explicación, como Kurzman sugiere al afirmar que prefiere una "antiexplicación" a una explicación de la Revolución iraní).[139] El autor se acerca aquí a León Tolstói (1828-1910), que en *Guerra y Paz* (1869) describe una batalla que les resultó tan caótica a los soldados que participaron en ella que, a diferencia de periodistas posteriores, no le pudieron encontrar sentido alguno.

Si profundizamos el análisis, el énfasis dado a la confusión y la incertidumbre es algo más que un palo en la rueda del modelo de cobertura legal. Kurzman pretende comprender la distancia que separa a la revolución tal y como tuvo lugar de lo que las personas de Teherán o Washington imaginaron que podría pasar. De esta manera, compara el devenir real de la revolución con la clase de diferencia de las expectativas de ciudadanos y gobiernos. Kurzman también es aficionado a utilizar comparaciones al criticar las explicaciones de la Revolución iraní que ofrecen otros estudiosos. Así, contrapone Irán con "países de comparación" como Argelia, Indonesia, Iraq, Nigeria y Venezuela; todos ellos países exportadores de petróleo con condiciones demográficas y socioeconómicas similares a las de Irán en los años setenta. Dado que ninguno de estos países tuvo un equivalente a la Revolución iraní, concluye que esa revolución no solo estuvo ocasionada por la industria del petróleo. Tampoco fue decisiva la pobreza, ya que, en ese caso, habría habido "cuantiosos levantamientos por todo el mundo islámico".[140]

138 C. KURZMAN, *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge / Londres, Harvard University Oress, 2004, p. 8.

139 Ibídem, p 166: "Antiexplicación significa abandonar el proyecto de la predicción retroactiva para reconocer y construir la experiencia vivida del momento. […] El objetivo de la antiexplicación es comprender la variedad de respuestas ante la confusión".

140 Ibídem, pp. 91, 93, 85.

Estos son ejemplos de manual de cómo Mackie y Lorenz imaginaban aplicado su modelo comparativo.

En ocasiones incluso, *The Unthinkable Revolution* propone leyes que no desentonarían en el modelo de cobertura legal de Hempel. Kurzman argumenta, por ejemplo: "Cuanto más inesperado es el acontecimiento, mayor será el esfuerzo necesario para darle sentido". También: "Los movimientos de protesta atraen a los participantes con una mayor participación". O: "Constantemente preguntamos a familiares, amigos, conocidos y extraños: '¿Cómo te va? ¿Qué vas a hacer? ¿Y si…?', y cuanto más se aleja la respuesta de la rutina, más importante nos parece".[141] Estas son generalizaciones relativamente triviales, pero aun así, frases de carácter general del tipo que Hempel y sus partidarios consideraban indispensables para las explicaciones (históricas). Estas tres frases remiten a patrones humanos universales para mostrar por qué hombres como Mahmud y Hossein actuaron como lo hicieron. Cada una de las tres ideas actúa como una ley de cobertura del tipo C->E. En resumen, aunque Kurzman tiende a adoptar explicaciones intencionales y comparativas, y parece alérgico a lo que llama "predicción retroactiva", su libro contiene en realidad los tres modelos de explicación de los que hemos hablado.

Esto no supone que Kurzman sea inconsecuente. Más bien muestra que los tres modelos que hemos distinguido en este capítulo son *tipos ideales* que es fácil distinguir en la teoría, pero que suelen mezclarse en la práctica. Además, los modelos no son instrucciones de métodos que indiquen a los investigadores qué deben hacer, sino análisis filosóficos de lo que hacen los investigadores al explicar el pasado (consulte el apartado 1.5). No sorprende así que *The Unthinkable Revolution* utilice elementos de todos los modelos. Como Hempel dijo ya en 1962, "El término *modelo* puede servirnos para recordar que los […] tipos de explicación constituyen tipos ideales o idealizaciones teóricas, y que no pretenden reflejar la forma en la que los científicos formulan realmente sus explicaciones".[142] Así, los modelos sirven de herramientas intelectuales que nos ayudan a analizar cómo autores como Brzezinski, Brinton

141 C. KURZMAN, *The Unthinkable Revolution…*, *op. cit.*, pp. 5, 10, 135.

142 C. G. HEMPEL, "Explication in Science and in History", en R. G. COLODNY (ed.), *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1962, p. 15.

y Kurzman escriben sobre las revoluciones, qué tipos de explicaciones elaboran y en qué premisas se basan esas explicaciones. Nos queda pues la pregunta de la que se ocupa el siguiente capítulo: ¿Qué hace a una explicación más convincente que otra?

## Para seguir leyendo

Berry, S., "The Laws of History", en A. Tucker (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Malden / Oxford / Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 162-171.

Blackwell, U. (ed.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Dordrecht, Springer, 2010.

Kaiser, M. I., *et alii* (eds.), *Explanation in the Special Sciences: The Case of Biology and History*, Dordrecht, Springer, 2014.

Roth, P. A., "Narrative Explanations: The Case of History", *History and Theory*, 27 (1988), pp. 1-13.

# 9. La relación epistémica (III): verdad y verosimilitud

## 9.1. Arqueología en Aiodhia

Aiodhia es una pequeña ciudad del estado indio de Uttar Pradesh, no muy lejos de la frontera con Nepal. Aunque tiene poca importancia económica, rivaliza en reputación con las grandes ciudades de la India, ya que es una de las siete ciudades santas del hinduismo en la India. El mito sitúa en ella, en lo alto de una colina en el centro de la ciudad, el nacimiento de Rama, el protagonista del *Ramayana*, un antiguo poema épico y una de las cimas del conjunto de textos sacros del hinduismo. Aunque Rama es conocido como una de las reencarnaciones del dios Visnú, hay hinduistas que lo consideran un dios por derecho propio. Aiodhia es así una de las *tirthas*, un lugar de peregrinación que recibe la visita de miles de peregrinos en los días álgidos.

En las últimas décadas, un conflicto sobre este lugar santo ha hecho a Aiodhia aún más famosa de lo que ya era. Hasta 1992, se levantaba una mezquita justo en el lugar donde la tradición señalaba el nacimiento de Rama. En 1949, unos desconocidos colocaron una estatua de Rama en ese templo musulmán, lo que encendió las relaciones entre hinduistas y musulmanes. ¿Cuál de las dos religiones podía reclamar el lugar para sí? Las tensiones se recrudecieron aún más en los años ochenta del siglo XX, cuando el nacionalismo hindú puso en marcha una campaña para "liberar" el lugar santo y que acabó desembocando en disturbios a gran escala en 1992. Una multitud enfervorecida arrasó la mezquita con sus propias manos. Aiodhia se había convertido así, sin lugar a dudas, en un tema principal de la política simbólica del nacionalismo. Desde entonces, hinduistas y musulmanes, del país y del extranjero, utilizan todos los medios a su disposición para competir por el *Ram Janmabhoomi*, como los hinduistas denominan el lugar.

En este combate por Aiodhia, los argumentos históricos son armas importantes. Todas las partes implicadas dan por supuesto que sus pre-

tensiones sobre este pedazo de tierra en disputa deben estar refrendadas históricamente. Durante mucho tiempo, los hinduistas han reivindicado que la mezquita de Babur fue construida en el siglo XVI sobre los restos de un antiguo santuario hindú. En el contexto de las tensas relaciones posteriores a 1992, no podían defender algo así exclusivamente a partir de tradiciones orales. Su reivindicación del lugar santo debía ir respaldada de forma necesaria por un conocimiento riguroso y basado en la investigación. Esto ilustra, de paso, que los historiadores no son los únicos en perseguir propósitos epistémicos. Los líderes políticos y religiosos también desean obtener conocimientos del pasado, en este caso, incluso conocimiento propio de expertos sobre piedras y artefactos que se encuentren bajo los cimientos de la mezquita de Babur de Aiodhia. Nos muestra, además, que la relación epistémica con el pasado no se puede separar de la relación política (capítulo 6): algunas conclusiones sobre el pasado fueron mejor acogidas que otras en Aiodhia.

En 2003, todos los ojos se volvieron hacia el Servicio Arqueológico de la India, cuando este departamento llevó a cabo una serie de excavaciones y descubrió varias piedras y pilares con inscripciones y decoraciones por debajo del nivel de la antigua mezquita. El ala hindú entró en éxtasis cuando se descubrió una supuesta inscripción en sánscrito del siglo XII, en la que se hacía referencia a un templo dedicado a Visnú. Por su parte, el ala musulmana se aferró al descubrimiento de huesos humanos y animales cerca de la inscripción, para objetar que el hallazgo no encajaba demasiado bien con la pureza exigida a los templos hinduistas. La cuestión era, por tanto, qué encontraríamos si se excavaba todavía más hondo. Si los arqueólogos hubieran seguido cavando, ¿qué restos no hindúes habrían encontrado? Esta pregunta hipotética cobró una urgencia especial porque a esas alturas se habían unido también a la refriega jainistas (seguidores de una antigua religión india) y budistas, para los que Aiodhia también había desempeñado un papel sustancial en sus religiones. Por supuesto, el informe del departamento de arqueología, fechado en agosto de 2003, no consiguió calmar los ánimos. En 2010, el tribunal de Allahabad tomó la pragmática decisión de dividir el territorio de la disputa equitativamente entre las tres partes principales: un convenio que resolvió la cuestión de los derechos de acceso, pero que evitó astutamente dar la razón a ninguna de las partes.

Lo que el debate sobre Aiodhia muestra acertadamente no solo es que los argumentos históricos se basan en reliquias presentes aquí y ahora (como vimos en el apartado 7.5), sino que esos argumentos recla-

man la *verdad* para sí. Por muy enérgicamente que se hayan enfrentado las facciones contendientes de Aiodhia, todas dieron fe de la verdad de su visión del "mundo que hay al otro lado del texto". O más bien, precisamente porque se enfrentaron subrayaron que sus inferencias eran más verdaderas que las de sus rivales. De forma inevitable, esto llevó el debate a un metanivel en el que surgieron cuestiones metodológicas sobre el uso correcto de diferentes tipos de evidencias (literarias, arqueológicas) y se plantearon cuestiones filosóficas sobre la naturaleza de la verdad en los argumentos históricos y sobre la forma en que se puede determinar esa verdad. ¿Qué permite a alguien afirmar que un argumento histórico tiene mayor pretensión de verdad que otro?[143]

Para empezar, este capítulo presentará dos teorías de la verdad. Después, se preguntará sobre qué bases se puede determinar la verosimilitud relativa de una afirmación histórica. Nuestra guía aquí serán teóricos de la historia interesados por los criterios con los que los historiadores juzgan el trabajo de los otros. De esta manera, no examinaremos qué tipos de criterios *políticos* se utilizaron en el debate de Aiodhia (ya estudiamos la relación política con el pasado en el capítulo 6), sino que nos centraremos en historiadores como Sushil Srivastava, un investigador indio que en 1991 dedicó un estudio al trasfondo histórico del conflicto en Aiodhia. Nos centraremos principalmente en la verdad o verosimilitud de inferencias simples. En el último apartado, nos preguntaremos también cómo se pueden evaluar inferencias más complejas en función de su grado de veracidad o capacidad de convicción.

## 9.2. Verdad y esclarecimiento de la verdad

¿A qué se refieren los nacionalistas hindúes cuando afirman que su visión del asunto de Aiodhia es la que ofrece una interpretación correcta de los hechos? O en términos más generales, ¿qué significa verdad en

143 Véase, por ejemplo, H. NARAIN, *The Ayodhya Temple-Mosque Dispute: Focus on Muslim Sources*, Nueva Delhi, Penman Publishers, 1993; D. MANDAL, *Ayodhya: Archaeology after Demolition: A Critique of the New and Fresh Discoveries*, Londres, Sangam Books, 1993; A. R. KHAN, *The Ayodhya Syndrome: The Inteligentsia's Verdict*, Nueva Delhi, Kitab Bhavan, 2000. Ranjan Ghosh también se vale de la disputa de Aiodhia como estudio práctico en su libro *A Lover's Quarrel with the Past: Romance, Representation, Reading*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2012.

relación con un argumento histórico? El concepto de *verdad* es moneda corriente, pero también un concepto complejo que deja incluso sin respuesta a los historiadores con formación filosófica que se enfrentan a esta pregunta. Como confiesa el historiador británico Quentin Skinner:

> No imagino […] que los historiadores estén pensando en nada de gran profundidad filosófica cuando se expresan sobre la verdad o la falsedad de las convicciones con las que debaten […]. Yo mismo, cuando me enfrento en mi trabajo de historiador, a alguna convicción y digo que me parece verdad, creo que lo único que estoy diciendo en realidad es que estoy de acuerdo con ella.[144]

Skinner no defiende esta opinión sin motivo. La suscribe porque la considera verdadera. Y "verdadero", en sentido lógico, significa que la idea se corresponde con la realidad. Una afirmación histórica es verdadera si se corresponde con la realidad histórica.

En literatura, esta definición lógica de la verdad también se denomina *teoría de la verdad como correspondencia*. Los filósofos distinguen muchas variantes de esta misma teoría. Pero en términos básicos la teoría correspondentista postula que una afirmación es verdadera si se corresponde con la realidad (en cuanto una afirmación atribuye propiedades a cosas, acontecimientos o estados de las cosas que muestran esas propiedades también en la realidad). Tomemos como ejemplo la siguiente frase (que denominaremos "proposición 1") de Sushil Srivastava en *The Disputed Mosque* (1991):

> La mañana del 23 de diciembre (de 1949), corrió la voz de que en la mezquita había aparecido una imagen de Rama, como salida de la nada. (p. 14)[145]

La verdad de esta afirmación depende de la realidad a la que se refiere. Es verdad si el 23 de diciembre de 1949, en Aiodhia se rumoreaba que había aparecido una imagen de Rama en la mezquita de Babur. Siguiendo una buena práctica de investigación, Srivastava explica por qué cree que es así. Cita abundantes fuentes, como un informe policial del 23 de diciembre de 1949 en el que se dice que ese mismo día unos

144 Q. SKINNER, "Truth and Explanation in History", en M. E. E. H. N. MOUT y W. STAUFFACHER (eds.), *Truth in Science, the Humanities and Religion*, Dordrecht, Springer, 2000, pp. 89-90.

145 Los números de página entre paréntesis se refieren a S. SRIVASTAVA, *The Disputed Mosque: A Historical Inquiry*, Nueva Delhi, Vistaar, 1991.

agentes habían encontrado la estatua de un dios en una mezquita y que alrededor del santuario se había congregado una multitud enfervorecida (p. 15). Alguien que conozca estas fuentes no pondrá ninguna objeción a la inferencia de la proposición 1. Aunque por supuesto es imposible confrontar la afirmación con la realidad histórica (un punto que retomaré muy pronto), la proposición parece verdadera, porque las fuentes no permiten inferir algo diferente. Sin embargo, no siempre es tan sencillo determinar el valor de verdad de una inferencia. Considere la frase siguiente ("proposición 2"):

> La identificación de la Aiodhia moderna con la del *Ramayana* de Valmiki cuenta con un gran apoyo. (p. 54)

El problema aquí es si la ciudad actual está ubicada en el mismo lugar exacto (y, en consecuencia, es la misma ciudad) que el asentamiento de Aiodhia que fuentes hindúes anteriores a la era cristiana denominan Aiodhia, el lugar de nacimiento de Rama. La cautelosa formulación de Srivastava muestra que no es para él algo obvio. Cita un buen número de historiadores y arqueólogos que se refieren por su parte a textos hindúes y jainistas, que analizan antiguos relatos de viaje y que interpretan datos arqueológicos. La mayoría de los investigadores tienden a identificar la Aiodhia actual con la antigua, pero tienen problemas con un párrafo del *Ramayana* que sitúa Aiodhia más lejos del río Sarayu que la ciudad actual, que se levanta en su orilla derecha (pp. 51-54). Así pues, parece difícil determinar si el *Ramayana* se refiere a la ciudad hoy conocida como Aiodhia. Aun así, la definición de verdad aquí es igual de inequívoca que en el primer caso: una afirmación es verdadera si se corresponde con la realidad (histórica).

De esta manera, este ejemplo muestra la necesidad de distinguir entre lo que *entendemos* por verdad y la forma en que podemos *determinar* la verdad de una afirmación. En otras palabras, debemos distinguir entre *verdad* y *esclarecimiento de la verdad* (el proceso de determinar la verdad). Según la teoría correspondentista, las dos proposiciones del libro de Srivastava son verdaderas si concuerdan con la realidad a la que se refieren. No supone ninguna diferencia que sea más fácil argumentar en favor de la proposición 1 que de la 2. La verdad de una afirmación es completamente independiente del grado de éxito que tienen los historiadores al sostenerla. Incluso los turistas que se bajan del tren en Aiodhia y pagan un *rickshaw* para que los lleve al *Ram Janmabhoomi* pueden tener la verdad de su lado cuando le dan un suave codazo a su

acompañante y se dicen: "¡Mira, estamos en la ciudad que aparece en el *Ramayana*!". Estos turistas no han hecho ningún intento de esclarecimiento de la verdad y tampoco saben de la enorme complejidad que supone determinar si la Aiodhia antigua y la nueva son realmente las mismas. Aun así, si Srivastava tiene razón, su afirmación parece verdadera de todas formas, en cuanto se corresponde con la realidad histórica.

Todo esto, no obstante, pasa por alto el hecho de que no es posible inspeccionar la realidad histórica. Nadie puede ver la realidad histórica con sus propios ojos. Lo único que pueden hacer los historiadores es aventurar *hipótesis* sobre la realidad histórica a partir de lo que tienen a su disposición en el aquí y ahora (capítulo 7). En este contexto, resulta muy problemático hablar sobre "correspondencia con la realidad histórica". Nadie puede acceder a la realidad histórica *en sí*. Solamente hay *hipótesis*, elaboradas a partir de fuentes, que intentar ofrecer una imagen verosímil de a qué se asemejaba el pasado en un momento determinado. Así, las diferencias de opinión no se pueden sellar apelando a la realidad histórica. Esto supone que no se puede determinar la veracidad de estas perspectivas; al menos mientras la verdad se defina de acuerdo con la teoría correspondentista. Si verdad significa "correspondencia con la realidad histórica", entonces los historiadores pueden debatir sobre qué hipótesis de Aiodhia está más respaldada por las fuentes, pero nunca se podrá decidir si es verdadera o falsa.

Sin duda, esto pone la verdad entre paréntesis, por ser un concepto que expresa de forma elocuente lo que los grupos rivales en India están buscando pero que no les señala qué normas debe cumplir una afirmación para ser considerada verdadera. Por eso, hay quien propone otra teoría que redefine el concepto de *verdad*. Sus partidarios prefieren interpretar la verdad como una concordancia con afirmaciones aceptadas anteriormente como verdaderas. De acuerdo con esta teoría, una afirmación es verdadera si encaja en un sistema coherente de convicciones (hay distintas opiniones sobre si en este contexto se debe tomar el término *coherencia* en un sentido más o menos estricto). De esta manera, la verdad existe en virtud de una concordancia que no es entre afirmaciones y realidad, sino entre diferentes convicciones que alguien se ha formado sobre el mundo. Esta teoría es la denominada *teoría de la verdad como coherencia*.

Tomemos de nuevo como ejemplo el debate que estalló en 2003 sobre las excavaciones en Aiodhia. Todas las partes implicadas en este

conflicto trataron de cuadrar los acontecimientos con su postura particular. Para ser prácticos, simplificaremos el asunto y diremos que sus discrepancias descansaban en el carácter de verdad o falsedad de la afirmación de que la mezquita de Babur fue en origen un santuario hinduista. Evidentemente, todas las partes implicadas juzgaron la (no) veracidad de esta afirmación a la luz de convicciones tenidas previamente por verdaderas. La teoría coherentista, por tanto, acierta en subrayar que la verdad no es una propiedad que las personas atribuyan a afirmaciones concretas. En lugar de ello, solamente aceptan como verdaderas las convicciones que son coherentes con sus demás convicciones (en ese asunto concreto o en términos generales).

Esto no supone decir que la teoría de la verdad como coherencia justifique el dogmatismo, los prejuicios o la pereza intelectual. Cada día, las personas se enfrentan a afirmaciones que no encajan (bien) con sus ideas sobre el mundo (piense, por ejemplo, en los restos humanos y animales del *Ram Janmabhoomi* que tanto sorprendieron a los nacionalistas hindúes). Esto los obliga a revisar las convicciones existentes, a rechazar las perspectivas ofrecidas o a mezclar esas dos respuestas de alguna forma. En todos esos casos, afirma la teoría coherentista, las personas buscan una conexión entre sus convicciones, esto es, buscan coherencia en sus convicciones respecto a Aiodhia y el resto del mundo. La teoría no descarta una revisión de posturas establecidas, sino que subraya que las nuevas perspectivas solo se pueden aceptar como verdaderas si se pueden integrar en un sistema de convicciones más amplio. Por tanto, los partidarios de la teoría coherentista prefieren hablar de "sistemas de creencias" o de "redes de teorías". Desde su punto de vista, estas redes de creencias desempeñan un papel decisivo en los procesos de esclarecimiento de la verdad (la forma en que las personas llegan a aceptar una convicción como verdadera).

Sin embargo, sorprendentemente, esta teoría escribe la verdad *en sí* exclusivamente en términos de procedimiento, como algo que casi todo el mundo aceptaría si puede hacerlo cuadrar con convicciones existentes. La objeción habitual a esto es que es posible que las personas acepten la verdad de convicciones que están obviamente equivocadas. Por ejemplo, según Srivastava, a finales de los años ochenta, en Aiodhia se contaba que el dios Hánuman asistió en forma de mono hablador al juicio de 1986 por el que se autorizó a los hindúes a acceder a la mezquita de Babur (p. 10). No resulta sorprendente que los hindúes creyeran este tipo de historia sobre el interés de un dios por la decisión de un tribu-

nal, ya que el relato encajaba perfectamente con el culto desarrollado alrededor de *Ram Janmabhoomi*. Una cuestión importante aquí es si esta historia se puede etiquetar de "verdadera". Por muy útil que sea saber que los hindúes de la India estaban interpretando la presencia de un mono en un tribunal de acuerdo con sus redes de creencias, ¿es adecuado desvestir el concepto de *verdad* de todo lo que se parezca a "exactitud", "corrección" o "verosimilitud"? ¿La convicción común de que una afirmación verdadera expresa una aseveración exacta, correcta o verosímil es una conjetura arbitraria? Al separar lo "verdadero" de lo "verosímil", la verdad es tan inservible para los historiadores como la teoría correspondentista y su dependencia del mundo que hay al otro lado del texto.

En cierto sentido, por tanto, esta segunda teoría es un reflejo invertido de la primera. La teoría correspondentista tiene su punto fuerte en la *definición* de verdad, lo que es el punto débil de la coherentista. Y al contrario, la teoría correspondentista no sirve demasiado a los investigadores que quieren *determinar* la verdad de un argumento histórico, justo donde es más eficaz la teoría coherentista. Así pues, ambas teorías de la verdad tienen sus propios problemas. Esto nos lleva a plantearnos si existe alguna teoría de verdad que pueda evitar los puntos débiles de estas dos (consulte el cuadro de texto "*Aletheia*"), ¿o bien Srivastava y sus colegas se benefician en mayor medida de la existencia de criterios distintos, formulados en términos distintos al de "verdad", que les permiten distinguir entre afirmaciones "verosímiles" y "menos verosímiles" sobre Aiodhia?

**Aletheia**

"Me encanta la verdad que solo se puede expresar con relatos", dijo una vez Bernhard Schlink. "A veces, un relato aporta mucho más conocimiento que cualquier teoría o estudio académico"*. El escritor alemán no utilizó aquí el concepto de *verdad* según la teoría correspondentista o coherentista; más bien estaba pensando en lo que Martin Heidegger denominó la verdad como *aletheia*, esto es, la verdad como revelación de la naturaleza de las cosas o de la esencia de la realidad. Schlink parece decir que una buena novela es "verdad" en este sentido heideggeriano en la medida en que revela algo sobre la condición humana. En un libro reciente, Frank Ankersmit habla en términos parecidos sobre la "verdad ontológica" de una novela o de un relato histórico. Aunque Ankersmit argumentaba en *Narrative Logic* (1983) que las representaciones históricas no pueden ser verdaderas ni falsas (consulte el apartado 4 de este mismo capítulo), en *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation* (2012) señala que las representaciones revelan algo sobre realidad, o más exactamente, que la realidad puede darse a conocer de formas insospechadas al lector de tales representaciones. "En un texto histórico, no solo hay frases sueltas verdaderas sobre el pasado [...], lo mismo se puede decir del texto *en su conjunto*, aunque en ese caso tratemos con un tipo diferente de verdad", esto es, la *aletheia* de Heidegger**.

* P. STEINZ, "Begrip betekent nog geen vergeving: gesprek met de Duitse schrijver Bernhard Schlink", en *NRC Handelsblad*, 15 de mayo de 1998.

** F. ANKERSMIT, *Meaning, Truth, and Reference in Historical Representation,* Ithaca, Cornell University Press, 2012, pp. 124-125.

## 9.3. Verosimilitud relativa

Existen al menos dos motivos por los que los teóricos de la historia de las últimas décadas han dedicado más esfuerzo a buscar *criterios* alternativos con los que valorar los argumentos históricos que a concebir *teorías* de verdad alternativas. Uno de esos motivos es que ha cambiado el ambiente filosófico. Las teorías correspondentista y coherentista fueron especialmente respetadas en torno a 1900, cuando los positivistas intentaban definir unos *fundamentos* inequívocos e incuestionables para las afirmaciones científicas. Para muchos, se trata de una pretensión inalcanzable. En el ambiente filosófico actual, que en términos generales se podría tildar de "posfundacional", lo habitual es formular pretensio-

nes mucho más modestas y normalmente se considera necesario *justificar* o *garantizar* afirmaciones. En concreto, esto significa que los filósofos tratan de establecer bajo qué criterios algunas afirmaciones resultan más verosímiles que otras, pero consideran que definir fundamentos, entendidos estos como pruebas absolutamente incuestionables, es una tarea que queda fuera de su alcance.

Cuando los teóricos de la historia buscan criterios con los que valorar las afirmaciones históricas, recurren a los historiadores, quienes constantemente se valen de ellos en su trabajo (por ejemplo, en sus reseñas, una fuente muy instructiva para conocer lo que los historiadores exigen al trabajo de sus colegas). Esto no supone decir que los teóricos de la historia hayan pasado a centrarse en cuestiones de metodología. Como vimos en el capítulo 1 (especialmente en el cuadro de texto "Metodología histórica"), la teoría de la historia ofrece "conocimiento del qué", no "conocimiento del cómo". Esto significa, sin embargo, que en las últimas décadas, muchos teóricos de la historia se han alejado de los debates filosóficos sobre teorías de la verdad (un debate, por cierto, que había llegado a generar un buen número de alternativas tanto a la teoría correspondentista como a la coherentista) y han pasado a mostrar un interés muy especial por la *operacionalización* del concepto de *verdad*.

El teórico de la historia estadounidense Noël Carroll, por ejemplo, ha llamado la atención sobre lo que denomina "criterios de rastreo de la verdad", esto es, criterios como exactitud, precisión y amplitud de los que los historiadores se valen como base para determinar la verosimilitud relativa de las afirmaciones históricas. "Aspiraciones como la de la amplitud, se podría decir, permiten rastrear la verdad".[146] En otras palabras, es bastante probable que las afirmaciones a las que se concede un alto grado de exactitud, precisión y amplitud sean verdaderas. Los criterios mencionados, por tanto, no suplen la verdad, sino que contribuyen en su búsqueda. Determinan qué tipo de criterios podrían aplicar los historiadores indios para valorar los argumentos históricos presentados en la controversia sobre Aiodhia. Carroll se adscribe a una teoría de la verdad como correspondencia, pero mueve el acento de la verdad en sí a la búsqueda de la verdad por parte de los historiadores. De esta manera, su aportación es representativa de un cambio más am-

146 N. CARROLL, "Interpretation, History, and Narrative", *The Monist*, 73 (1990), p. 161.

plio extendido entre los teóricos de la historia de las últimas décadas, que los ha llevado desde lo que *significa* verdad a la forma en que se puede *esclarecer* la verdad de las afirmaciones históricas.

Esta tendencia es incluso más palpable en el filósofo de la historia Mark Bevir, cuya influyente obra *The Logic of the History of Ideas* (1999) propone seis criterios para evaluar los argumentos históricos: exactitud, amplitud, coherencia, originalidad, fecundidad y transparencia. Se dice que un argumento histórico es exacto si no lo contradicen las fuentes. La amplitud es el criterio por el cual una proposición sobre todos los santuarios hinduistas del norte de la India es más valiosa que una afirmación que se refiera exclusivamente a Aiodhia. La coherencia alude a la solidez de la argumentación (¿carece de contradicciones internas?). La originalidad es la capacidad para introducir nuevas perspectivas en un debate (¿qué encontraríamos si siguiéramos excavando en Aiodhia para sacar a la luz estratos más antiguos?). La fecundidad, o la capacidad de obtener respuestas críticas o de consenso, parece abundantemente presente en el debate sobre *Ram Janmabhoomi*. Sin embargo, de acuerdo con Bevir, el verdadero estímulo proviene de las posiciones que están abiertas y responden de forma constructiva a las críticas (lo que no se puede decir precisamente de los acalorados debates sobre Aiodhia). Por último, la transparencia es la capacidad de argumentar de forma clara y verificable, una norma que Srivastava cumple mejor que algunos de sus críticos.[147]

A pesar de que Bevir coincide con Carroll en que estos criterios pueden servir como "instrumento para aproximarse a la verdad", hace más hincapié que Carroll en la verosimilitud relativa de las afirmaciones históricas. Lo que importa, según Bevir, no es la calidad de la verdad, sino su capacidad de convicción respecto a las afirmaciones en competencia:

> Aunque podemos evaluar puntos de vista contrarios mediante nuestros criterios de comparación, no podemos hacerlo de manera definitiva ni inmediata. Para empezar […], la red de teorías que elijamos será la que mejor se corresponda con nuestros criterios y no la que constituya la verdad. Interpretamos el mundo lo mejor que podemos, no descubrimos certezas. De esta manera, por muy ineficaz que sea una red de teorías según nuestros

147 M. BEVIR, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 103.

> criterios, no la rechazaremos a menos que se nos ofrezca una alternativa mejor. Por este motivo, habitualmente la crítica eficaz suele expresarse en términos positivos, a fin de cuentas, no sirve de mucho atacar una red de teorías, a no ser que se abandere una alternativa adecuada.[148]

En consecuencia, Bevir utiliza criterios de comparación, no son normas absolutas sino relativas que determinan la verosimilitud de una afirmación histórica respecto a otras. Al igual que el modelo de explicación comparativo (apartado 8.4), la verosimilitud de una afirmación histórica se valora comparándola con otras afirmaciones y eliminando las afirmaciones que sean menos competentes en lo que respecta a exactitud, amplitud, coherencia, originalidad, fecundidad y transparencia.

En segundo lugar, los criterios de Bevir no son universales, es decir, no todo el mundo utiliza estas seis normas, como bien demuestra el debate sobre Aiodhia. Es innegable que son los criterios de investigadores que otorgan más valor a la exactitud y la transparencia que el nacionalista hinduista indio corriente. Sin embargo, esto no significa que los criterios de Bevir sean arbitrarios. En primer lugar, están muy extendidos en círculos académicos. Si analizamos las normas que aplican los historiadores en sus reseñas, llegaremos a la conclusión de que suelen recurrir a criterios similares a los enunciados por Bevir.[149] Además, Bevir señala (en un controvertido argumento) que sus seis criterios no solo demuestran su valor en un contexto académico, sino que las personas se valen de ellos en su vida cotidiana para valorar las cualidades de la información que reciben. El que las personas sean perfectamente capaces de ubicarse en el mundo y que incluso puedan, en cierto grado, moldear el mundo a su voluntad demuestra que esos criterios apuntan en la dirección de la verdad como una correspondencia con la realidad: "El éxito de nuestras acciones en el mundo garantiza la gran exactitud de nuestras percepciones, así que tenemos buenos motivos para asumir que nuestros criterios de comparación nos conducirán hasta un conocimiento objetivo que se aproxime a la verdad".[150]

Se acepte o no este último argumento, Carroll y Bevir representan una tendencia dominante en la teoría de la historia actual con sus cri-

148 M. BEVIR, *The Logic of the History of Ideas*, *op. cit*., pp. 109, 103.

149 M. DAY, *The Philosophy of History: An Introduction*, Londres / Nueva York, Continuum, 2008, pp. 21-24.

150 M. BEVIR, *The Logic of the History of Ideas*, *op. cit*., p. 111.

terios para la verosimilitud de las afirmaciones históricas. Aunque rehúsan rechazar la teoría de la correspondencia de la verdad, no centran sus reflexiones en las definiciones de verdad, sino en los criterios que permiten distinguir las afirmaciones verosímiles y menos verosímiles a partir de bases racionales. De esta manera, ambos pensadores intentan evitar una perspectiva que a veces aparece en el pensamiento popular: la de que la única alternativa a la verdad es la arbitrariedad. Si los historiadores ya no pueden hablar de verdad, apunta este argumento, el suelo bajo sus pies desaparece, ya no hay ningún criterio con el que valorar las afirmaciones históricas. Sin embargo, ya vimos en el capítulo 4 que esta ansiedad cartesiana se puede evitar sin problemas. Aunque a los historiadores les resulte difícil clasificar una afirmación histórica como "verdadera" o "falsa", sin duda cuentan con criterios que les permiten esclarecer la verosimilitud relativa de esa afirmación.

## 9.4. Representaciones históricas

Hasta ahora, este capítulo se ha ocupado de la verdad o verosimilitud de afirmaciones relativamente sencillas, tales como "La mañana del 23 de diciembre (de 1949), corrió la voz de que en la mezquita había aparecido una imagen de Rama, como salida de la nada". Sin embargo, los libros de historia no solamente recogen inferencias fácticas como esta. *The Disputed Mosque* de Srivastava también relata historias, describe evoluciones e identifica conexiones de causa. Tomemos por ejemplo el tercer capítulo, que trata sobre un movimiento de revitalización hinduista de Oudh (la antigua provincia a la que pertenecía Aiodhia) en los siglos XVIII y XIX. "El revivalismo hindú", dice Srivastava en este capítulo, "se asentó en Oudh durante el gobierno de los *nawabs* y comenzó a consolidar su posición poco después de que los británicos se adueñaran de Aiodhia" (p. 44). Aunque es una forma habitual de hablar entre los historiadores, los lectores podrían hacerse estas preguntas: ¿En qué consistía exactamente el revivalismo hindú? ¿Las sectas religiosas que Srivastava reúne bajo esta denominación genérica (faquires, goshains, vairagyas y nirbanis) no eran en realidad muy diferentes?, entonces, ¿cómo pudieron consolidar una posición en común? ¿Existió de verdad el movimiento de revitalización hinduista?, ¿o es solo obra de la imaginación de Srivastava?

Conceptos como el de *revivalismo hindú* son prácticamente ineludibles en los textos históricos. Los historiadores utilizan constantemente términos como *Renacimiento*, *Gran Despertar*, *Revolución francesa* y *Guerra Fría*. Al igual que el de *revivalismo hindú*, son conceptos que amalgaman distintas personas, acontecimientos y estados de cosas. El filósofo británico William H. Walsh los denominó "conceptos coligadores", esto es, conceptos con los que los historiadores crean orden en sus relatos sobre el pasado.[151] "Revivalismo hindú" es un ejemplo de uno de estos conceptos coligadores. Como es propio de un concepto coligador, no es un tipo ideal aplicable a todos los tipos de campos de investigación, sino el nombre propio de un orden que los historiadores distinguen en una zona y un periodo determinados. "Movimiento de revitalización" y "revolución" son términos generales que se utilizan en diferentes campos de la investigación histórica. "Revivalismo hindú" y "Revolución francesa", por otro lado, son conceptos coligadores porque se relacionan con un momento y un lugar concretos. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto pueden conceptos como esos ser verdaderos o falsos, o si se pueden valorar con normas como las de Carroll y Bevir.

*Narrative Logic* (1983) del teórico de la historia holandés Frank Ankersmit está consagrado a esta cuestión prácticamente en su totalidad. Siguiendo estrechamente a Walsh, a quien está dedicado el libro, Ankersmit rechaza la idea de que los conceptos coligadores (o las representaciones históricas, como los denomina en publicaciones posteriores) puedan ser verdaderos o falsos. De acuerdo con la teoría correspondentista, que para Ankersmit define el significado del concepto de *verdad*, "verdad" y "falsedad" solamente son aplicables si una afirmación tiene un referente en el pasado. Sin ese referente (una persona, un acontecimiento o un estado de cosas de la realidad histórica específicamente demostrables), no se puede plantear la correspondencia con la realidad. En tal caso, en consecuencia, no se puede aplicar el concepto de *verdad*. Por supuesto, esto también es valedero si el referente se postula a partir de fuentes, ya que no se puede acceder a la realidad histórica en sí. Si postulamos la existencia de una persona a partir de restos presentes en el aquí y ahora, estaremos planteando la hipótesis de que esa persona

151 W. H. WALSH, "Colligatory Concepts in History", en W. H. BURSTON y D. THOMPSON (eds.), *Studies in the Nature of History*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967, pp. 65-84.

existió en la realidad histórica y de que, en consecuencia, era identificable dentro de esa realidad. Una afirmación sobre esa persona se referirá, pues, a un individuo concreto de la realidad histórica.

No sucede así, sin embargo, en el caso de los conceptos coligadores o representaciones históricas. De acuerdo con Ankersmit, "revivalismo hindú" no alude a un estado de las cosas de la realidad, sino que crea una conexión entre faquires, goshains, monasterios recién construidos, complejos monásticos y la revuelta india de 1857. Así, "revivalismo hindú" es una representación porque no se *refiere* a una persona, un acontecimiento o un estado de cosas, sino que hace una propuesta para *ordenar* las afirmaciones sobre prácticas religiosas en la Oudh de los siglos XVIII y XIX. Podría decirse que el término se sitúa a un nivel más elevado que inferencias del tipo "La mañana del 23 de diciembre…". Mientras que las frases concretas se refieren a la realidad histórica, el concepto *revivalismo hindú* combina ese tipo de afirmaciones referenciales en un todo dotado de significado, hace una propuesta para ordenar afirmaciones sobre el pasado. Así pues, "revivalismo hindú" no se refiere a la realidad histórica, sino que es el nombre de una propuesta para ordenar ("coligar") frases que se refieren a ella.

A partir de aquí, Ankersmit se pone decididamente del lado de los narrativistas en el debate del que se ocupó el apartado 5.4 y que se plantea si hay relatos presentes en la realidad histórica en sí o los construyen narradores del aquí y ahora. Los conceptos coligadores o representaciones históricas se proyectan sobre el pasado y así, el orden que introducen entre afirmaciones históricas se debe situar en el nivel del pensamiento histórico, no en el de la realidad histórica. O, como se expone en *Narrative Logic*: "Los historiadores utilizan conceptos como 'movimiento intelectual', 'Renacimiento', 'grupo social' o 'Revolución industrial' para 'disfrazar' el pasado. El pasado se presenta a través de entidades que no forman parte del pasado en sí y que ni siquiera se refieren a fenómenos históricos reales o a aspectos de tales fenómenos".[152]

152 F. R. ANKERSMIT, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1983, p. 87. En *Narrative Logic*, Ankersmit no habla todavía de representaciones, sino de sustancias narrativas. Una distinción que apenas reviste importancia para los objetivos de este capítulo.

Si el "revivalismo hindú" no tiene un referente en la realidad histórica, hay que concluir que este concepto coligador no puede ser verdadero o falso, según la teoría correspondentista. Por supuesto, eso no supone decir que las representaciones históricas estén completamente infundadas: Ankersmit insiste continuamente en que es perfectamente posible plantear un debate significativo sobre la verosimilitud de las representaciones históricas. No obstante, "para evitar analogías que conduzcan a error en una exposición *filosófica*", es decir, para evitar el equívoco de que las representaciones históricas pueden ser verdaderas o falsas según los términos de la teoría de la correspondencia de la verdad, "es mejor adoptar un término independiente".[153] También se podría decir, como hace Ankersmit en otro lugar, que es más conveniente "utilizar otros términos (como fecundidad, relevancia o aceptabilidad) para indicar las cualidades del argumento histórico en su totalidad".[154] Incluso podemos sumar otro criterio con el que valorar la verosimilitud de las representaciones históricas, el de "maximización del alcance": cuanto más amplio sea el alcance de una representación, más convincente resultará esa propuesta para ordenar las afirmaciones históricas.[155]

No decidiré aquí si la distinción que establece Ankersmit entre afirmaciones y representaciones puede superar un análisis crítico (las opiniones sobre este tema están divididas); no obstante, llama la atención que cuando Ankersmit habla sobre representaciones históricas, hace el mismo desplazamiento que hicieron ya Carroll y Bevir en el apartado anterior: un desplazamiento de "verdad" a "verosimilitud" o "de verdad a afirmación justificada", por utilizar las palabras del teórico de la historia finlandés Jouni-Matti Kuukkanen.[156] Al igual que sus colegas estadounidenses, Ankersmit subraya que una separación de la verdad como concepto filosófico no supone rendirse a la doctrina relativista del "todo desaparece" (es decir, que las representaciones son arbitrarias porque faltan criterios para la verificación crítica). Sin duda, existen criterios con los que valorar la interpretación que hace Srivastava del

153 F. R. ANKERSMIT, *Narrative Logic…*, *op. cit*., p. 77.

154 F. R. ANKERSMIT, *Denken over geschiedenis: een overzicht van modern geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen, Wolters-Noordhoff, 1984, p. 104.

155 F. R. ANKERSMIT, *Narrative Logic…*, *op. cit*., pp. 238, 245.

156 J. M. KUUKKANEN, *Post-Narrativist Philosophy of Historiography*, Basingstoke / Nueva York, Palgrave Macmillan, todavía inédito en el momento de escribir estas líneas (enero de 2016), cap. 8.

"revivalismo hindú". Por último, Ankersmit subraya también con Bevir que ese tipo de evaluación del tipo de Srivastava exige una comparación con otros ensayos, ya que la verosimilitud es un concepto relativo. Es fundamental contar con ensayos competidores "para decidir sobre el alcance de *The Disputed Mosque* y, en consecuencia, (tales estudios) son indispensables para determinar la capacidad de convicción relativa del libro de Srivastava sobre Aiodhia".[157]

Este capítulo, el último de los tres que he dedicado a la relación epistémica con el pasado, se ha servido del ejemplo de Aiodhia para mostrar que la relación epistémica no se puede aislar de la relación política con el pasado. El debate sobre el *Ram Janmabhoomi* ilustra que los programas políticos pueden influir considerablemente en los criterios con los que las personas valoran los conocimientos históricos. Pero lo que es aún más importante: este capítulo ha expuesto que las inferencias y las explicaciones de los dos capítulos anteriores pueden someterse a examen a partir de bases racionales. Aunque la verdad de una inferencia o de una explicación no se puede determinar fácilmente, existen criterios como los de exactitud, amplitud, coherencia y originalidad que permiten trazar una distinción significativa entre interpretaciones verosímiles y menos verosímiles del pasado religioso de Aiodhia.

## Para seguir leyendo

Kirkham, R. L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge / Londres, MIT Press, 1992.

Lorenz, C., "Can Histories Be True? Narrativism, Positivism and the 'Metaphorical Turn'", *History and Theory*, 3 (1998), pp. 309-329.

Malpas, J., "Truth in History: Some Conceptions and Misconceptions", *Storia della Storiografia*, 48 (2005), pp. 100-111.

Tamm, M., "Truth, Objectivity and Evidence in History Writing", *Journal of the Philosophy of History*, 8 (2014), pp. 265-290.

157 F. R. ANKERSMIT, *Narrative Logic…*, *op. cit.*, p. 239.

# 10. La relación moral: lecciones del pasado

## 10.1. En el Metropolitano

En 2013, Alain de Botton, un escritor, filósofo y presentador de televisión británico, fue noticia por dirigir unas duras críticas a las cartelas de los museos. Su filípica no estaba dirigida contra las cartelas en sí, sino que era contraria a la información histórico-artística que se suele incluir en ellas. Cuando visitaba el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, De Botton se encontró con un cuatro que está atribuido a Juan de Flandes († 1519) y que lleva por título *Cristo se aparece a su madre*. No se trata de una obra original sino que, como explica la cartela, es la copia de un retablo de Rogier van der Weyden (1399/1400-1464):

> Los talleres producían de forma rutinaria copias de pinturas apreciadas por su fuerza espiritual o por el estatus de su autoría o propiedad. Aspectos como esos fueron los que llevaron a la reina Isabel de Castilla a encargar una copia del retablo de Rogier van der Weyden (Gemäldegalerie, Berlín) que su padre Juan II había entregado al monasterio cartujo de Miraflores, cerca de Burgos, en 1445. Esta imagen ocupa el panel derecho del tríptico de Isabel, que diferentes pruebas documentales y técnicas permiten atribuir al artista de su Corte Juan de Flandes. Los paneles central e izquierdo siguen estando en el lugar donde está enterrada Isabel, en la Capilla Real de Granada, a la que legó el tríptico en el momento de su muerte, en 1504.[158]

Aunque es un texto repleto de información, la explicación exasperó a De Botton. ¿Es este el tipo de información histórico-artística que necesita el visitante corriente de un museo? ¿No sería más útil una interpretación moral de la obra? De Botton hizo un intento en este sentido:

> La pintura nos muestra el impactante encuentro entre una madre y su hijo. Ella lo ha visto humillado y abandonado. Pero ahora, a pesar de todo, se presenta ante ella completamente recuperado. […] Es la imagen de una

158 A. DE BOTTON y J. ARMSTRONG, *Art as Therapy*, Londres / Nueva York, Phaidon Press, 2013, p. 88.

> relación de amor entre madre e hijo, pero no evita el conflicto ni la pena, precisamente al contrario, la obra nos dice que esos son ingredientes básicos del amor. Es una imagen muy contenida. No se abrazan, él está a punto de marcharse. ¿Cuántas veces se habrá repetido esa misma escena? La imagen nos dice que esos momentos de regreso (o supervivencia), aunque fugaces y excepcionales, tienen una importancia crucial en la vida. Quiere que los hombres comprendan (y llamen) a sus madres.[159]

No sabemos si De Botton llegó a ofrecer este texto alternativo al Metropolitano, pero si lo hizo, lo más seguro es que lo rechazaran con indignación. ¡Qué banalidad, interpretar esa representación elevada como un anuncio tardomedieval del Día de la Madre o de una tarifa de 200 minutos de llamadas gratuitas a los números de la familia! ¡Qué idea del arte tan superficial, reducir esta obra a una leccioncilla al óleo! (Si el pintor hubiera querido transmitir un mensaje moral, podría haber garabateado una nota). Y sobre todo: ¡Qué anacronismo, poner respuestas a preguntas actuales en boca de un artista de finales del siglo XV! ¿Acaso no es cualquier intento de conectar expresiones artísticas antiguas con preguntas contemporáneas un atentado contra el primer mandamiento de la investigación histórica (y artística), el de respetar la singularidad del "pasado extraño" (apartado 2.4)?

Así pues, el enfado es mutuo. Al igual que De Botton se indigna ante la irrelevancia de las cartelas de historia del arte, los historiadores (del arte) suelen responder con rechazo a la sugerencia de que su investigación pudiera o debiera aportar algo a la reflexión moral contemporánea. Les preocupa que se haga un mal uso del pasado, resumiendo en la idea de "mal uso" su convicción de que la "alteridad" del pasado está amenazada si el pasado se pone al servicio de fines del presente. Al contrario, el ciudadano corriente se pregunta con desesperación cuál podría ser el sentido de la investigación histórica si no consigue producir conocimientos que enriquezcan el discurso moral del tiempo presente (en el sentido amplio de reflexión sobre los valores que orientan las vidas de las personas). ¿Por qué querría alguien estudiar el pasado si ese estudio no fuera a ofrecerle ninguna lección válida para el presente? Este es el dilema al que se enfrentará cualquiera que quiera extraer lecciones morales de un cuadro medieval o, en términos más generales, de alguien que esté interesado por la relación moral con el pasado.

159 A. DE BOTTON y J. ARMSTRONG, *Art as Therapy*, *op. cit.*, p. 91.

La mejor forma de comprender la contrariedad que sienten ambas partes es en el contexto de unas tradiciones de larga trayectoria (de Europa y otros lugares) por las que la enseñanza moral era considerada una *raison d'être* de la investigación histórica. Estas tradiciones han dividido opiniones desde el momento en que los historiadores profesionales las rechazaron, en el último siglo o par de siglos, con los mismos argumentos que un conservador del Metropolitano lanzaría contra De Botton. En este capítulo examinaremos y sopesaremos esos argumentos y, a continuación, intentaremos encontrar un modo de superar el dilema. ¿Se podría restituir la relación moral con el pasado sin degenerar en trivialidades como las que ofrece De Botton o sin caer en una oposición militante hacia la reflexión moral en sí?

## 10.2. *Historia magistra vitae*

Es llamativo que los partidarios y los oponentes de la posibilidad de extraer lecciones morales del pasado estén más o menos de acuerdo en la evolución histórica del problema. En la Antigüedad (en Grecia y Roma, y en la China de la dinastía Han), la formación moral era considerada una de las funciones principales de la historiografía. Aunque esas tres culturas tenían considerables diferencias a este respecto, la opinión generalizada era que el pasado, como expresó Cicerón (106-43 a. C.) en su célebre frase, era una *magistra vitae*, una maestra de la vida. Casi todo el mundo creía que no había mejor educación moral que la que daba el ejemplo de los antepasados: las virtudes y los vicios de las generaciones anteriores y el destino que se buscaron personas concienzudas, implacables, piadosas, ambiciosas o crueles de tiempos pasados. Así, quienes hacían caso de tales *exempla* históricos podían instruirse para seguir una vida de virtud y, con algo de suerte, evitar los errores que habían provocado la caída de sus predecesores.

Esta necesidad de extraer una enseñanza moral del pasado explica el éxito de los "espejos de príncipes", un género bien conocido en el Renacimiento. Un buen ejemplo de uno de estos libros, dedicado a un Carlos V (1500-1558) de dieciséis años, es el *Institutio principis christiani* (1556) de Desiderio Erasmo (1466-1536). El humanista aconsejaba al futuro emperador del Sacro Imperio Romano Germánico que emulara las vidas de Arístides (530-468 a. C.), Epaminondas (aprox. 418-362 a. C.), Augusto (63 a. C.-19 d. C.), Trajano (53-117) y Antonino Pío (86-161), y

que evitara los ejemplos negativos de Jerjes I (519-465 a. C.), Alejandro Magno (356-323 a. C.) y Julio César. Este tipo de literatura exhortatoria solía ocuparse menos de la precisión histórica que de la utilidad didáctica. Los ejemplos tomados de la Antigüedad servían para ilustrar una cuestión moral. En consecuencia, la relación moral con el pasado en ocasiones eclipsaba la epistémica. Si los medimos con las normas de la crítica moderna, diríamos que muchos autores de esos espejos mostraban una despreocupación excesiva por la corrección histórica de sus *exempla*.

Esta crítica muestra que la relación entre instrucción moral e investigación histórica ha cambiado en los siglos que han transcurrido desde Erasmo. Por supuesto, todos los tiempos han estado inspirados moralmente por el pasado. Si miramos las biografías hagiográficas o los discursos edificantes de nuestros días, veremos que la necesidad de extraer ejemplos morales del pasado sigue siendo tan fuerte como lo fue en la Antigüedad, en la Edad Media o en el Renacimiento. Pero en los dos últimos siglos, muchos han empezado a sentirse incómodos con la idea de tomar unas lecciones excesivamente simples del "entonces" para el "ahora". La tesis de Reinhart Koselleck sobre la pérdida del motivo de la *historia magistra vitae* en la contemporaneidad ha sido refutada de manera convincente: las personas siguen sintiendo una fuerte necesidad de aprender del pasado. Aun así, Koselleck acierta al señalar un creciente escepticismo sobre los *exempla* morales que Erasmo ofreció a Carlos V, especialmente en los círculos de historiadores profesionales.[160] Estas objeciones se pueden resumir en cuatro puntos.

1. Si el pasado es "diferente" del presente, las perspectivas morales del pasado no se pueden aplicar sin más al presente. Tales lecciones presuponen un elevado grado de continuidad en el tipo de autoridad en el que las personas basan sus perspectivas morales (en su razón, en sus sentimientos, en sus costumbres o en la Biblia) y en las circunstancias en las que se podrían aplicar esas lecciones. Solo si la palabra *ahora* fuera (más o menos) idéntica en estos aspectos a la palabra *entonces*, sería posible extraer lecciones morales del pasado. Por tanto, aunque Rogier van der

160 R. KOSELLECK, "Historia Magistra Vitae", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* trad. N. SMILG, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

Weyden y Juan de Flandes quisieran apuntar a una moral de la familia en su obra, resulta inadecuado trazar una línea directa desde ese entonces a este ahora, como De Botton intenta hacer. No solo es que las fuentes de la moralidad del siglo XX suelan ser diferentes de las del siglo XV, sino que las relaciones entra madres e hijos también suelen serlo.

2. Una variante radical del mismo argumento afirma que solo pueden existir lecciones morales del pasado en virtud de cuestiones morales (culpa, pena, absolución) que cada generación o cada ser humano debe resolver. Pero ¿existen realmente cuestiones atemporales como esas? ¿La idea de culpa tenía el mismo significado para Van der Weyden que para De Botton? ¿No procede la absolución de un universo religioso que muchos consideran propio de un pasado extraño? Si es cierto que la naturaleza humana está en constante cambio, o si es cierto que el hombre no es naturaleza sino historia, como expresó célebremente el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), no hay temas morales atemporales ni, en consecuencia, lecciones morales que también lo sean.

3. Dado que diferentes personas extraen diferentes lecciones de un mismo pasado, ¿no son las lecciones del pasado arbitrarias y, por tanto, irrelevantes? Compare a De Botton y su lección sobre la ética familiar con el historiador del arte católico Frits van der Meer (1904-1994), que se sirvió de *Cristo se aparece a su madre* (no la copia de Flandes sino el original de Van der Weyden) como punto de partida para un ensayo magnífico sobre la Semana Santa. Si algún mensaje extrae de la obra este autor cristiano, no es que los hombres deberían llamar a sus madres más a menudo, sino que Cristo venció el poder de la muerte y, con ello, está en disposición de preparar un futuro para los hombres que va mucho más allá de lo que son capaces de concebir con su imaginación.[161] Así, me parece acertada la observación formulada por dos historiadores belgas: "Las lecciones que el pasado

161 F. VAN DER MEER, *Paasmorgen: bij het altaarluik van Rogier van der Weyden in het museum te Berlijn en de feesticoon genaamd Anástasis*, Utrecht / Amberes, Het Spectrum, 1959.

parece albergar son incontables y completamente contradictorias. Nos lo enseñan todo y, en consecuencia, nada''.[162]

4. Si se quieren extraer enseñanzas morales del pasado, se corre un riesgo real de distorsionar el pasado al dividir el mundo en buenos y malos, o al reducir complejos desarrollos históricos en términos de ''progreso'' o ''decadencia''. Implícitamente, el pasado se juzga de acuerdo con normas morales contemporáneas, una transgresión esta conocida como ''historia *whig*'', un término acuñado por el historiador británico Herbert Butterfield (1900-1979). ''A través de este sistema de referencia directa al presente'', nos dice Butterfield, ''resulta fácil e irresistible dividir a los personajes históricos entre hombres que promovieron el progreso y hombres que trataron de impedirlo; de esta manera, los historiadores tienen a su disposición una práctica regla general con la que decidir qué puntos seleccionar, rechazar o subrayar''. Aunque este método pueda resultar atractivo a quien no esté muy interesado por los propósitos epistémicos, para Butterfield conduce a hacer simplificaciones, a desdeñar la complejidad de los acontecimientos históricos y a descuidar las diferencias relevantes que existen entre pasado y presente. Concluye de forma algo brusca: ''El estudio del pasado con un ojo puesto en el presente, por así decirlo, es el origen de todos los males y sofismas de la historia''.[163]

Aunque son críticas muy extendidas, las cuatro admiten reservas:

1. Los dos primeros argumentos dan por sentado que algo solo puede ser aprendido si el sujeto (el que aprende) y el objeto (aquello de lo que extrae una lección) están emplazados en las mismas circunstancias, se encuentran con problemas idénticos o tienen puntos de vista similares. Esto, no obstante, es un supuesto algo extraño porque, ¿acaso no aprenden más las personas cuando algo las sorprende, las confunde o cuestiona sus creencias? No son las semejanzas sino las diferencias entre pasado y presente las que nos permiten aprender algo del ''entonces'' en el ''aho-

162 J. TOLLEBEEK y T. VERSCHAFFEL, *De vreugden van Houssaye: apologie van de historische interesse*, Ámsterdam, Wereldbibliotheek, 1992, p. 94.

163 H. BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation of History*, Londres, G. Bell and Sons, 1931, pp. 11 y 31.

ra''. Si pasado y presente no tuvieran diferencias significativas, no podríamos aprender nada del pasado que no pudiera ser también descubierto, y seguramente con mayor facilidad, en el presente. Por tanto, conduce a error reducir el debate sobre las lecciones del pasado a un debate sobre universales morales o temas atemporales.

2. Las lecciones en cuestión no adoptan necesariamente la forma de generalizaciones que trascienden el tiempo y el espacio (como equivalentes morales de las leyes de cobertura de las que hablamos en el capítulo 8). El filósofo británico William H. Walsh (con quien nos encontramos ya en los capítulos 1 y 9) verbalizó algo que lleva siendo intuido mucho tiempo y que fue formulado célebremente por Jacob Burckhardt, para quien la historia no nos hace listos para la próxima vez, sino sabios para todas las veces. Walsh describió esas lecciones como experiencias que contribuyen al saber del historiador. Quienes estudian con atención el pasado ganan una experiencia vital que no se puede formular en leyes, sino que constituye un juicio fundado de lo que es posible en diferentes circunstancias:

   > Consiste en una comprensión concreta de cosas como estas: cómo actúan seres humanos con determinados caracteres y con objetivos concretos ante situaciones que responden a tal o cual descripción; con qué tipos de obstáculos se encuentran las personas al perseguir determinados tipos de metas en determinadas condiciones describibles; qué tipos de consecuencias, además de las pretendidas, pueden tener las acciones humanas en determinados tipos de circunstancias; qué posibles acciones existen en determinadas situaciones y cuáles se pueden excluir.[164]

3. A partir de lo señalado en el punto 2, también se puede refutar el tercer argumento. La observación de que las personas extraen lecciones muy diferentes del pasado (incluso del mismo cuadro) solo es una objeción en cuanto se suponga que esas lecciones toman la forma de proposiciones unívocas que, como tales, no se pueden contradecir entre sí. Sin embargo, el punto 2 ya mostraba que esta es una perspectiva muy limitada del tipo

164 W. H. WALSH, ''What Can We Learn From Historians'', en D. CARR *et alii* (eds.), *Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Otawa, University of Otawa Press, 1982, p. 183.

de lecciones que las personas aprenden del pasado. Lo que es más, aunque limitásemos las lecciones morales a recomendaciones claras y directas del tipo: "Ten consideración con tu madre y llámala a menudo", los consejos contradictorios no tienen por qué ser algo malo de forma necesaria. Como dijo Aristóteles: las personas suelen buscar compromisos saludables entre imperativos aparentemente irreconciliables como "cuida de tu madre" y "guarda cierta distancia de tus padres". A fin de cuentas, puede que sea necesario recordarle a alguien que visite a sus padres y que otra esté tan apegada a ellos que convenga aconsejarle todo lo contrario.

4. Si se estudia el pasado con un ojo puesto en el presente, se corre un riesgo real de convertirlo en el muñeco de un ventrílocuo. Este peligro es más grave, no obstante, cuando los historiadores están deseando ver sus propias creencias confirmadas en el pasado, como los historiadores *whig* a los que reprendía Butterfield. El riesgo es mucho menor para las personas que no buscan la confirmación de lo propio, sino que quieren verse cuestionadas por el pasado de forma crítica. Si seguimos la alternativa propuesta por Butterfield y estudiamos el pasado "convirtiendo el pasado en nuestro presente e intentando ver la vida a través de los ojos de un siglo que no es el nuestro",[165] lo más importante, como veremos en el próximo apartado, es respetar las diferencias entre entonces y ahora, y hacerle justicia al carácter distintivo de los agentes históricos. De esta manera, no importa si la objeción de Butterfield a la historia *whig* es válida o no, también hay formas *no whig* de aprender del pasado.

5. El apartado 6.3 distinguía entre compromiso político (explícito) e implicaciones políticas (implícitas). De la misma forma, el pensamiento histórico no solamente ofrece lecciones históricas (explícitas), sino que también tiene implicaciones morales (implícitas). Piense, por ejemplo, en la regla que llevan grabada todos los estudiantes de historia: "¡Contextualizar, contextualizar, siempre contextualizar!". Este llamamiento a leer las fuentes y la bibliografía atendiendo a la forma en que sus autores interpretaban el mundo y determinaban su posición en él en de-

165 H. BUTTERFIELD, *The Whig Interpretation…*, *op. cit*., p. 16.

terminadas circunstancias históricas no es moralmente neutro. Supone *y* propugna una visión del mundo en la que las personas pueden llevar a cabo acciones independientes y, en consecuencia, son moralmente responsables de su propia conducta. Como expone Constantin Fasolt (citado ya en los capítulos 2 y 6):

> Con el propio acto de exigir que hay que interpretar las fuentes contextualizándolas en su tiempo y su espacio, la historia afirma que las fuentes reflejan el pensamiento, la acción o la creación de algún agente individual que pueda ser responsabilizado de lo que pensó, hizo o creó en algún momento concreto del tiempo y el espacio, dado que tenía la libertad de pensar, hacer o crear cualquier otra cosa.[166]

De esta forma, cuando se les enseña este método histórico a los estudiantes de historia, no solo se les presenta una visión de la naturaleza humana (consulte el cuadro de texto "Visión de la naturaleza humana" en el capítulo 4), sino que también se les ofrece un mensaje moral según el cual, del mismo modo que las personas del pasado eran responsables de su propia existencia, también son responsables de sus propias vidas. En consecuencia, la cuestión no es *si* los textos históricos (ya sean libros, artículos o textos de museo) tienen alguna relevancia moral, sino *qué* mensajes morales transmiten.

Al evaluar los pros y los contras de estos argumentos, vemos con claridad que la crítica de las lecciones morales es válida mientras dichas lecciones se identifiquen con la posición propia de una persona que se proyecte al pasado o que sirva como norma para medir ese pasado. Sin embargo, si no queremos meter todo en el mismo saco, no conviene cometer el error de suponer que existe una historiografía moralmente neutra o que las lecciones morales no respetan nunca la alteridad del pasado. Hemos visto que existe un tipo de relación moral con el pasado en la que los historiadores no buscan ver confirmada su propia moralidad, sino ser puestos en cuestión y, si hace falta, ser corregidos por puntos de vista morales del pasado. Ese diálogo con el pasado es lo que yo denomino "conversación histórica".

166 C. FASOLT, "The Limits of History in Brief", *Historically Speaking*, 6, 3 (2005), p. 6.

## 10.3. El arte de la conversación histórica

El arte de la conversación histórica se inspira, entre otros, en el teórico de la literatura estadounidense Wayne C. Booth (1921-2005) y en la filósofa también estadounidense Martha C. Nussbaum. Estos dos autores se enmarcan en lo que se ha denominado giro ético de la teoría de la literatura y valoran los textos literarios del pasado no solo por sus cualidades estéticas, sino por su reflexión sobre una pregunta moral: ¿Cuál es la buena vida? Pero antes de seguir adelante, ¿qué es una "conversación"? Una conversación con un poema o con una novela del pasado, como proponen Booth y Nussbaum, no sería lo mismo que una conversación con un noble del siglo XVIII o con un esclavo de la Atenas del siglo II. Así, queda por ver hasta qué punto la "conversación literaria" abogada por Booth y Nussbaum se puede ampliar para incluir también una "conversación histórica" que se refiera al pasado no literario. En cualquier caso, parecen existir siete principios útiles que adaptaré libremente de Booth y Nussbaum y que formulo a mi manera:

1. Todo admite algún tipo de reflexión moral. Por supuesto, hay personas más preparadas, propensas o acostumbradas que otras a exponer sus creencias morales. Además, el género literario de la "literatura didáctica" se denomina así (de forma algo condescendiente) porque su interés por la enseñanza moral es más explícito que lo que suele ser habitual en otros géneros. Aun así, para Booth *toda* la literatura, didáctica o no, tiene una dimensión moral. Un rasgo compartido por todas las obras literarias, desde la novela más original a la novela negra más trillada, es que reproducen un mensaje moral, aunque solo sea al presentar a sus lectores una mirada al mundo. Como explica Booth:

   > Todas las historias de detectives dependen de muchos valores y los refuerzan. Casi todas necesitan que creamos que los crímenes deben ser castigados, que los acertijos se deben resolver hasta el final, aunque ese final sea amargo y sean cuales sean las consecuencias, y que los problemas de la sociedad pueden ser atribuidos a un pequeño número de malvados que pueden ser eliminados de entre nosotros.[167]

167 W. C. BOOTH, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley, Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1988, p. 152.

Esto es válido para las obras literarias, pero también para las cortes nobiliarias y para el comercio de esclavos. Toda situación (o más bien, toda fuente que nos informe sobre la realidad histórica) implica valores morales. En toda situación, las personas actúan y piensan dentro de un universo moral. En toda su investigación, los historiadores se encuentran con normas y valores diferentes de los suyos. En resumen, no hay persona, ni acontecimiento ni situación del pasado o del presente carente de moralidad.

2. En segundo lugar, Nussbaum señala que toda novela propone algo. Toda novela anima a los lectores a interpretar el mundo desde su perspectiva propia: "Te recomiendo que contemples el mundo de esta forma y no de aquella. Mira las cosas como si fueran como en esta historia y no de otra manera".[168] Si nos referimos a cuestiones morales, esto significa que una novela lanza una "invitación moral": ¡Respalda estas normas, aprecia estos valores, haz crecer a tu personaje a lo largo de estas líneas![169] Cómo responden los lectores a esta invitación es otra historia, pero si quieren comprender la novela, al menos tendrán que imaginar que pueden ver el mundo desde el punto de vista ofrecido por su autor (implícito). De la misma forma, los historiadores (en el sentido amplio de la palabra, esto es, cualquier persona interesada por el pasado) intentan imaginar cómo las personas de otros tiempos percibían el mundo. No pueden comprender las implicaciones sociales de una epidemia de peste del siglo XIV sin preguntarse cómo veía el mundo alguien que creía que la peste es un castigo divino, al igual que no podrán comprender el trabajo de los esclavos en la polis griega si no pueden imaginar lo que significa entender la esclavitud como una institución con legitimidad moral. La cuestión principal, por tanto, no es hacer una *evaluación* del punto de vista moral adoptado por una fuente o por un agente histórico, sino la capacidad de *imaginar* cómo era ese universo moral.

168 M. C. NUSSBAUM, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995, p. 43.

169 W. C. BOOTH, *The Company We Keep*…, *op. cit*., p. 218.

3. Esto significa que las conversaciones históricas no buscan exprimir el pasado para obtener respuestas a preguntas del presente, como De Botton hace en su cartela para De Flandes o, más extensamente, en su libro sobre el ensayista y novelista francés Marcel Proust (1871-1922) ("¿Tenía Proust alguna idea relevante sobre las citas? ¿Qué se debería contar sobre una primera cita? ¿Está bien ir de negro?").[170] El arte de la conversación histórica tampoco presupone la existencia de cuestiones atemporales en las que deberían centrarse los diálogos entre pasado y presente. En lugar de ello, plantea preguntas como estas: ¿Qué era moralmente importante para otras personas de otros tiempos? ¿Qué era para ellos una buena vida? ¿Cómo se traducía esta perspectiva moral en sus patrones de vida? Y, a modo de experimento moral, ¿cómo sería nuestra vida si la contemplásemos desde esa otra perspectiva moral con la que no estamos familiarizados? Estas preguntas ilustran que el arte de la conversación histórica no abandona sino al contrario, presupone una relación epistémica con el pasado, con la mirada puesta en el conocimiento y la comprensión. Para responder a las preguntas del párrafo anterior, hace falta un interés profundo por la alteridad del pasado. Si en la antigua *historia magistra vitae*, la relación moral con el pasado obstaculizaba en ocasiones a la relación epistémica, como vimos en el apartado anterior, no sucede lo mismo en el arte de la conversación histórica. Solo puede darse una conversación auténtica si el punto de vista moral "extraño" puede hablar desde su distintividad (del mismo modo que una conversación entre dos personas en el presente solo puede ser un encuentro auténtico si ambas partes se abren sin condiciones a la peculiaridad de la otra). Otro motivo por el que las conversaciones históricas, puede incluso que en mayor grado que la variante literaria de Booth y Nussbaum, deberían ocuparse de la relación epistémica con el pasado es que este pasado no suele ser presente. El presente debe *hacerse* presente mediante el depurado juego de la interpretación de las fuentes, que en el capítulo 7 describí en rela-

170 A. DE BOTTON, *How Proust Can Change Your Life*, Nueva York, Pantheon, 1997, p. 165.

ción con las inferencias. Los historiadores no solo escuchan la voz extraña del pasado, antes deben dejar hablar a esa voz. No solo se sorprenden ante los puntos de vista morales del pasado, sino que se valen de la investigación histórica para estudiar cómo debían de ser esos puntos de vista.[171] En consecuencia, es imposible que una conversación histórica rehúya las responsabilidades epistémicas del historiador. Sin una investigación histórica sólida, no habrá voces de las que aprender.

4. Sin embargo, el arte de la conversación histórica no se limita a propuestas de interpretación de las fuentes. No solo quiere aprender *sobre* prácticas e ideales morales del pasado, sino extraer lecciones para el pasado *a partir* de ellos. Así, presupone "un deseo de ser instruido", como dice Booth amablemente.[172] Para ser más concreto: el arte de la conversación histórica presupone la existencia de individuos que quieren enriquecer sus universos morales con perspectivas de otros tiempos y otros lugares (o ser puestos en cuestión por ellas). Las personas que creen que no tienen nada que aprender en términos morales o que asumen *a priori* que son moralmente superiores a otras no necesitan un arte de la conversación histórica. El deseo de aprender (esto es, la necesidad de recibir en lugar de dar lecciones morales) es una condición necesaria. Así pues, a diferencia de la historia *whig* centro de los ataques de Butterfield, el arte de la conversación histórica no proyecta valores morales contemporáneos hacia el pasado, sino que pretende aprender del punto de vista moral de una dama de compañía del siglo XVIII, de una víctima de la peste del siglo XIV o de un esclavo de la antigua Atenas. Lo que se busca aquí no es una confirmación de lo propio, como en la historia *whig*, sino una "puesta en cuestión". ¿Nuestras convenciones morales son irrefutables? ¿Qué puntos ciegos morales tenemos? ¿Qué fuentes morales hemos dejado secarse, de forma consciente o inconsciente? ¿Podríamos aprender algo de la forma en que otras personas de otros tiempos concebían la buena vida?

171 G. J. VAN DER HEIDEN, "Speaking on Behalf of the Other: Death and Dialogue in Plato, Gadamer and Derrida", *The Heythrop Journal*, 53 (2012), pp. 264-278.

172 W. C. BOOTH, *The Company We Keep*…, *op. cit*., p. 210.

5. Booth y Nussbaum hacen hincapié en el hecho de que las lecciones morales del pasado no adoptan la forma de imperativos atemporales (''Ten consideración con tu madre y llámala a menudo''), sino que consisten principalmente en experiencias (experiencias de encuentros con prácticas e ideales morales del pasado) que contribuyen de forma sutil a la educación moral de una persona. Mientras que las personas suelen extraer su marco de referencia moral de padres, amigos y profesores, el arte de la conversación histórica busca ampliar ''la compañía que viene con nosotros'' (Booth) a efectos de incluir en ella a interlocutores del pasado. El estudio del pasado aumenta el repertorio de experiencias morales que las personas pueden utilizar para determinar sus posiciones morales. Las lecciones morales del pasado, por tanto, son ante todo indirectas e incluso puede que inconscientes. Son influencias que, a menudo de forma tácita, contribuyen a la educación moral de la persona. Por definición, estas lecciones no solo se refieren a ''cuestiones morales'' y ''posiciones éticas'', sino también, y sobre todo, a los aspectos morales del ''carácter'', la ''personalidad'' o el ''yo'' de una persona.[173] De nuevo, aquí se entiende la moralidad en términos generales, como el conjunto de valores de acuerdo con los que las personas definen sus vidas.

6. Aun así, las lecciones morales pueden ser muy concretas. Tomemos, por ejemplo, al clasicista británico Simon Goldhill. Al estudiar las Dionisíacas (el gran festival político anual que se organizaba en la antigua Atenas en honor del dios Dionisio), Goldhill quedó impresionado por las alocuciones, los debates, las representaciones y los rituales políticos con los que los antiguos griegos confirmaban su ciudadanía de la polis en tales ocasiones. Según Goldhill, el conocimiento de una cultura política tan viva como esta brinda una nueva mirada a la cultura política del entorno propio:

   > Las Dionisíacas aún tienen el poder de cuestionar de forma contundente la falta de una cultura política seria en las instituciones de la democracia moderna. Saca a la luz la escasez del afán cultural de nuestra sociedad y muestra lo limitada y falta de exigencias que es la cultura

173 W. C. BOOTH, *The Company We Keep*…, *op. cit*., p. 8.

cívica pública en la democracia moderna (a pesar de que algunas pocas obras teatrales, películas y programas de televisión se esfuercen por estimular a su público con inteligencia y pasión).[174]

Aquí, el pasado es un ejemplo positivo, pero una comparación entre la antigua Atenas y la Gran Bretaña moderna, donde vive Goldhill, también puede resultar favorable para esta última, por ejemplo en lo que respecta a la esclavitud: "Las democracias occidentales modernas se enorgullecen (con razón) de haber conseguido una emancipación extremadamente amplia de la sociedad y la abolición de la esclavitud".[175] En ambos casos, Goldhill establece una comparación entre pasado y presente, y emite un *juicio moral comparativo*. El arte de la conversación histórica pretende facilitar tales juicios morales comparativos mediante unidades de comparación históricas. De esta manera, amplía el repertorio de experiencias a las que las personas recurren, por ejemplo, al evaluar la cultura política de Gran Bretaña o la abolición de la esclavitud. Cuanto más sabe Goldhill sobre la esclavitud y sobre los argumentos con los que se justificaba la esclavitud en el pasado, más capaz será de corroborar su juicio de que la esclavitud es reprobable moralmente. O a la inversa: cuanto más lee Goldhill sobre festividades públicas como las Dionisíacas, de forma más convincente podrá defender que el estado actual de la cultura política británica es deficiente. Por tanto, este tipo de juicios morales (a los que Booth alude con el término de *coducción*, que se diferencia de los de deducción e inducción), no son juicios absolutos sino comparativos, elaborados a partir de una serie de casos prácticos. En palabras de Booth: la lectura de novelas y el estudio del pasado nos ofrecen experiencias "que encontramos *comparativamente* deseables, admirables, adorables o, al contrario, comparativamente repugnantes, desdeñables u odiosas".[176] De esta manera, si las personas quieren aprender del pasado (punto 4), esto no implica que tengan que estar de acuerdo con el punto de vista moral de una fuente o de un agente del pasado.

174 S. GOLDHILL, *Love, Sex and Tragedy: How the Ancient World Shapes Our Lives*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 2004, p. 232.

175 Ibídem, p. 191.

176 W. C. BOOTH, *The Company We Keep*…, *op. cit*., p. 71.

También puede producirse un encuentro instructivo si existe una cautela razonada sobre el estilo de vida de un noble del siglo XVIII o un rechazo de la esclavitud. Además, estos casos ofrecen lecciones del pasado. En consecuencia, el arte de la conversación histórica no apunta al enaltecimiento del pasado o a la identificación con él. Lo que pretende, más bien, es ampliar el repertorio de experiencias morales que las personas pueden llevar consigo, con la esperanza de que así mejore la calidad de sus juicios morales. Como expone Walsh: "Resultaría absurdo sugerir que el discernimiento [moral] se gana automáticamente a medida que se amplía la experiencia o que resulta exclusivamente de ella. Pero sería igual de erróneo negar que experiencia y discernimiento suelen ir mano a mano".[177]

7. Por último, vimos en el apartado anterior que el estudio de otros tiempos y lugares tiene implicaciones morales en sí (un punto que Nussbaum en concreto no se cansa nunca de repetir). "El conocimiento literario", escribe, "favorece hábitos mentales que conducen hacia la igualdad social, en cuanto contribuyen al desmantelamiento de los estereotipos que respaldan el odio grupal".[178] En otras palabras, para leer novelas hace falta tener la capacidad de identificarse con otras personas, lo que a su vez ayuda a echar abajo la xenofobia y la exclusión social o racial. Nussbaum no pretende que constituya una ley de cobertura, como si en todos los casos existiera una correlación causal entre leer novelas y apreciar la diversidad social o cultural. Lo que señala, más bien, es la aportación que puede hacer la literatura al bien común *si* los lectores desarrollan los hábitos mentales (empatía, simpatía, distancia crítica y demás) necesarios para comprender una novela compleja y *si* esos lectores están así preparados y son capaces de poner en práctica esas capacidades fuera de su salón, fuera del ámbito de la literatura, en su realidad social cotidiana. Algo parecido sucede con la investigación histórica. Sería ingenuo pensar que el respeto por otras personas, costumbres, ideas y prácticas resulta automáticamente de un estudio concienzudo del pasado. Pero sería igual de erróneo

177 W. H. WALSH, "What Can We Learn", art. cit., p. 188.

178 M. C. NUSSBAUM, *Poetic Justice*…, *op. cit*., p. 92.

negar que la investigación histórica tiene implicaciones morales. Si los historiadores, como asumimos en el punto 3, están verdaderamente interesados por el pasado extraño, diferente y desconocido para aprender a partir de él en el presente (punto 4), esto implica respetar al otro y apreciar la diversidad cultural (aunque esto no permita concluir que los historiadores pongan siempre en práctica esas capacidades fuera de sus estudios).

## 10.4. De vuelta al Metropolitano

Entonces, ¿cómo interpretaríamos la pintura de (seguramente) Juan de Flandes?[179] ¿Cómo "conversaríamos" moralmente con ella, de forma algo parecida a lo que acabamos de explicar? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta será distinta para cada persona. El arte de la conversación histórica desea poner el horizonte moral de Juan de Flandes en contacto con el de los visitantes de museo contemporáneos. En consecuencia, ese tipo de "fusión de horizontes" (Hans-Georg Gadamer) es diferente para cada visitante, en función de su *Sitz im Leben* moral. Por ello, me tomaré la licencia de hablar en primera persona y apuntar cuatro apreciaciones que hago en el Museo Metropolitano, cuando estoy cara a cara con el *Cristo se aparece a su madre*.

Para empezar, leo la cartela que tanto detesta De Botton: "Los talleres producían de forma rutinaria copias de pinturas apreciadas por su fuerza espiritual o por el estatus de su autoría o propiedad". Nada nuevo bajo el sol: también en aquellos días los artistas andaban preocupados por su reputación y se sentían profundamente satisfechos si su nombre comenzaba a circular en el mundo artístico. Pero ¿copias de pinturas? Me resulta difícil creer que un pintor se sintiera satisfecho imitando a otro colega. En el arte y en el estudio por igual, la originalidad es uno de los valores más importantes hoy en día, y llamamos plagio a la imitación que no declara sus fuentes. Aunque en mis conferencias suelo comunicar ideas de colegas pasados y presentes, no me siento satisfecho intelectualmente si no doy un giro a esas ideas o, al menos, comento el estado actual de los estudios. Entre De Flandes y yo se levanta

179 A juzgar por M. WENIGER, *Sittow, Morros, Juan de Flandes: Drei Maler aus dem Norden am Hof Isabellas von Kastilien*, Kiel, Ludwig, 2011, pp. 70-72, el debate sobre esta atribución está lejos de haberse cerrado.

el culto romántico del genio, que extendió la idea de que el arte es una expresión de la resplandeciente alma artística,[180] así como la idea de que el conocimiento está en constante crecimiento. Seguramente, el placer que me proporciona la originalidad y el valor que le concedo tengan sus fuentes en una combinación de ambas ideas.

Sin embargo, *Cristo se aparece a su madre* hace que me cuestione estos supuestos. ¿Por qué deberían las personas ser siempre originales? ¿Mis intentos en esa dirección no suelen resultar poco favorecidos si los comparamos con la originalidad que caracteriza la obra de los grandes artistas, escritores y estudiosos? ¿No sería preferible moralmente reconocer la calidad generosamente ("No es fácil mejorar esto") en lugar de intentar con desesperación hacer aportaciones propias? En otras palabras, ¿la forma en que valoro la originalidad influye en mi capacidad para admirar los grandes logros? Si tengo a Johann Sebastian Bach en el atril del órgano, como en el capítulo 2, me parecería inadecuado empezar a hacer improvisaciones sobre la melodía del "Año viejo ha terminado". Sin embargo, si alguien me pidiera que escribiera algo sobre Edward Gibbon, por ejemplo, ni me plantearía decir: "Reimprime el ensayo de Hugh Trevor-Roper sobre Gibbon, ahí se dice todo lo que hay que decir".[181]

Lo segundo que me llama la atención en el *Cristo se aparece a su madre* es que la pintura no lleva firma. La cartela dice que "diferentes pruebas documentales y técnicas permiten atribuir" la obra a Juan de Flandes. ¡Pobre copista! ¿No se creía digno de plasmar su firma en la esquina de su obra?, ¿o es que no se atrevía a hacerse responsable de su propio producto? No debería proyectar mis valores modernos al siglo XV, como tampoco debería convertir al artista medieval en un beato mojigato que practicara con ahínco la virtud cristiana de la abnegación.[182] Sin embargo, fueran cuales fueran los motivos que tuviera De Flandes, trabajar durante meses o incluso años en una obra y sacar el resultado final al mundo sin firma socavaría mi autoestima. Imagine

180 P. MURRAY (ed.), *Genius: The History of An Idea*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

181 H. R. TREVOR-ROPER, "Gibbon and the Publication of The Decline and Fall of the Roman Empire 1776-1976", *The Journal of Law and Economics*, 19 (1976), pp. 489-505.

182 Véase V. SEKULES, *Medieval Art*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 40-66; L. SHINER, *The Invention of Art: A Cultural History*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 2001, pp. 30-33.

que el editor pusiera en la portada de este libro: "Escrito por un teórico de la historia anónimo". Iría en contra de mi necesidad moderna de ser personalmente responsable de los méritos y los defectos del libro. Pero también aquí me pregunto si acierto al dar tanta importancia a esta aportación. ¿*Le plaisir de se voir imprimé* no es una forma enmascarada de la ambición o el orgullo? En términos morales, ¿no sería una buena lección de humildad si el editor eliminara mi nombre de la portada?

Si hago el esfuerzo de estudiar el mercado artístico en torno a 1500, me encuentro albergando otro prejuicio moral, y es que entiendo que copiar a celebridades como Van der Weyden era un negocio lucrativo en aquel tiempo. Como resume la historiadora del arte estadounidense Maryan W. Ainsworth: "Tal vez a resultas de predilecciones sociales y religiosas profundamente religiosas, no se deseaban obras originales (y, con ello, desconocidas), sino obras que tuvieran un valor establecido, ya fuera este material o espiritual".[183] Por tanto, las copias eran más rentables, o cuando menos, más seguras, que las obras originales. ¿De Flandes sacaba provecho de esta situación? Después de todo, ¿era un personaje calculador con la vista puesta en su (probable) traslado De Flandes a España?[184] Mi prejuicio moral me dice que el arte debería alzarse por encima de toda aspiración material, ¡el arte pertenece a las zonas más altas de la jerarquía de necesidades de Abraham Maslow! Pero comprendo ahora que estoy proyectando un juicio crítico (el de "oportunismo") sobre artistas que pintaban ante todo para ganarse el pan. Así, empiezo a preguntarme también si esta valoración es adecuada, dada mi propia posición económica. ¿Utilizo acaso mi propia bonanza como norma implícita para tachar lo que considero "oportunismo"? ¿Estoy ignorando el hecho innegable de que De Flandes y muchos de sus contemporáneos no podían dar por hechos los escalones más bajos de la jerarquía de Maslow (seguridad de empleo, de recursos, de propiedad privada, etc.). En ese caso, ¿no es arrogante mi aversión por el "oportunismo"?

183 M. W. AINSWORTH, "Implications for Revised Atributions in Netherlandish Painting", *Metropolitan Museum Journal*, 27 (1992), p. 71.

184 M. WENIGER, "Juan de Flandes: biografie en werk", en H. NIEUWDORP *et alii*, *Juan de Flandes en het Mirafloresretabel: gesignaleerd en opgespoord*, Amberes, Ludion, 2010, pp. 31-41.

Por último, me siento como un pagano moderno al darme cuenta de que *Cristo se aparece a su madre* pertenece a un género de arte religioso que era encargado y fabricado para servir a la meditación y la oración. Para mí, este cuadro es ante todo "una forma de exhibición estética", cuya grandeza "parece no corresponderse con lo que esperaríamos de la meditación privada, una práctica asociada con una espiritualidad intensa y la trascendencia de las inquietudes terrenales".[185] ¿Sentía también esta tensión la reina Isabel I de Castilla (1451-1504), que encargó la obra?, ¿o la exquisitez de la obra solo servía *ad maiorem dei gloriam*? No afirmo con esto que no sea capaz de comprender las relaciones existentes entre arte y religión. Comprendo que una iglesia gótica y una pieza coral de Bach me invitan a abrir el corazón a Dios. Pero me resulta difícil imaginarme comprando una reproducción de esta obra en la tienda del museo para rezar en casa ante ella. En consecuencia, esta pintura me confronta sin ambages con los rasgos secularizados de mi existencia moderna. No solo me pregunta por qué tiendo a ver arte y religión como dos ámbitos independientes, sino, por encima de todo, qué papel desempeña la religión en mi vida. ¿Cómo sería ver el mundo desde la perspectiva que me ofrece la obra al óleo, la de que Jesús se levantará de entre los muertos porque es el hijo de Dios?

Perdido en mis pensamientos, sigo deambulando por el Metropolitano. El resultado de mis comparaciones entre "entonces" y "ahora", en los cuatro puntos que acabo de mencionar, no es particularmente relevante para lo que persigo en este capítulo. Después de todo, lo importante está claro: conversar con el pasado es aventurarse a salir de la zona de confort en la que me encuentro bien siempre o casi siempre. Dejar que me cuestione el universo moral de una pintura, un texto, un individuo o una sociedad de días pasados es abrirme a la alteridad del pasado para reflexionar sobre él. ¿Cómo es mi vida en comparación con la de Juan de Flandes? ¿Mis valores morales son superiores a los suyos?, ¿o puedo aprender algo de las personas de la Edad Media tardía, precisamente gracias a las diferencias entre su mundo y el mío (y no a pesar de ellas)?

No es ninguna coincidencia que los párrafos anteriores estén repletos de notas al pie con bibliografía de historia del arte. El arte de la

185 B. L. ROTHSTEIN, *Sight and Spirituality in Early Netherlandish Painting*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 93.

conversación histórica exige respetar el carácter distintivo del pasado que saca a la luz la buena investigación histórica. Tampoco es una coincidencia que los párrafos anteriores se puedan leer como una especie de *monólogue intérieur*, en primera persona del singular. Se hace más justicia a una conversación histórica en la mente de un lector o en un grupo de lectura que se reúne para hablar sobre un libro que en una publicación especializada. La conversación histórica no es un género y, por tanto, no sustituye a ningún género histórico actual, como el de los artículos especializados o las monografías. Tan solo intenta hacer explícitas las implicaciones morales de la investigación histórica e invitar al lector de estudios históricos a conversar con perspectivas morales venidas de tiempos y lugares diferentes. A diferencia del espejo para príncipes del Humanismo, no corresponde a los *historiadores* hacer explícita la moralidad que se puede extraer del pasado, son sus *lectores* quienes deben intentar trazar juicios morales comparativos entre el "entonces" y el "ahora".

En conclusión, lo anterior ilustra que la relación moral con el pasado, con la forma que adopta en el arte de conversación histórica, está lejos de agotarse en lecciones morales del tipo: "Llama a tu madre más a menudo". El arte de la conversación histórica pertenece a un movimiento "más allá del juicio moral", por citar a la filósofa estadounidense Alice Cracy: un movimiento que amplía la esfera de la reflexión moral desde puntos de vista sobre preguntas éticas hasta la instrucción, la orientación y la imaginación moral. Lo que importa no es tan solo la justificación moral de la acción humana sino, ante todo, los valores con los que las personas definen su vida día tras día.[186] Las personas que extraen lecciones morales del pasado en el sentido amplio de la palabra no se limitan a posicionarse moralmente ante un texto o una pintura del pasado, sino que alimentan su experiencia vital, cuestionan sus creencias y ponen a prueba sus actitudes morales poniéndolas en contraste con las de aquellas generaciones pasadas. De esta forma, el arte de la conversación histórica también ofrece, por sí mismo, una lección moral: advierte contra la autocomplacencia, estimula el cuestionamiento de uno mismo y se niega a aceptar que los puntos morales del pasado deban ser desbancados por definición.

186 A. CRAY, *Beyond Moral Judgment*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 2007.

## Para seguir leyendo

CARR, D., T. R. FLYNN y R. A. MAKKREEL (eds.), *The Ethics of History*, Evanston, Northwestern University Press, 2004.

CUNNINGHAM, A., *The Heart of What Matters: The Role for Literature in Moral Philosophy*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 2001.

FAY, B. (ed.), *Historians and Ethics. History and Theory*, número temático 43 (2004).

HARLAN, D., *The Degradation of American History*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 1997.

# 11. Gestión de relaciones: la ética de la investigación histórica

## 11.1. ¿Un *primus inter pares*?

Los capítulos anteriores han examinado cinco relaciones con el pasado: material, estética, política, epistémica y moral. Si algo ha quedado claro, es que estas relaciones no existen nunca aisladas. Nadie tiene una relación solamente estética con el pasado, de la misma manera que ningún texto se puede centrar exclusivamente en la relación moral. Tampoco la relación epistémica se puede separar de las relaciones material, estética, política y moral con el pasado, aunque a veces los historiadores tendentes a opiniones "positivistas" así lo querrían. Ellos se plantean, sin duda, si los investigadores deberían ocuparse solamente del conocimiento y de la comprensión. Después de todo, si participan en cuestiones políticas, éticas y estéticas, ¿en qué se diferencian del novelista del capítulo 5, de los nacionalistas flamencos del capítulo 7, de los conservadores australianos del capítulo 8 o de los hinduistas indios del capítulo 9? Hasta ahora, este libro no se ha ocupado demasiado de ese deseo positivo de una investigación "pura". Aunque ha dedicado tres capítulos a la relación epistémica para hacer justicia a lo que los teóricos de la historia han dicho sobre la materia, no ha puesto estos capítulos al principio, como se hace prácticamente en todos los manuales anteriores, sino entre capítulos que se ocupaban de las relaciones moral y política con el pasado. Esta organización ha sido deliberada y pretende transmitir un mensaje bastante sencillo: ni siquiera los historiadores más concienzudos se ocupan de propósitos epistémicos sin ocuparse también de otros propósitos adicionales.

Podríamos preguntarnos qué son esos "otros propósitos adicionales". ¿Los propósitos morales, estéticos y políticos de los historiadores son igual de importantes que sus propósitos epistémicos? ¿O bien, el término *propósitos adicionales* sugiere que están subordinados, es decir, que tienen una importancia secundaria respecto a los propósi-

tos epistémicos? Expresado en términos generales: ¿Qué equilibrio guardan las cinco relaciones en el contexto de los estudios históricos? ¿Tienen todas la misma importancia o hay un *primus inter pares*, una relación predominante que eclipsa a todas las demás si es posible o en caso necesario? Son cuestiones importantes, no solo desde la perspectiva de alguien que valora la existencia de unos criterios de delimitación inequívocos, sino también porque hoy en día la balanza se inclina a veces hacia el otro lado. Llevados por el influjo de la ansiedad cartesiana (apartado 4.3), algunos historiadores y teóricos de la historia abandonan la búsqueda positivista del "conocimiento puro" para reducir cualquier diferencia entre investigación, periodismo, literatura y mito. Esto plantea una pregunta: ¿La relación epistémica es igual de (no) importante en la investigación histórica que todas las demás, o sí ocupa una posición privilegiada después de todo?

Este último capítulo va a ofrecer una respuesta profesional y matizada a la pregunta sobre el equilibrio existente entre las cinco relaciones sobre el pasado. Se centrará en la investigación histórica profesional y se valdrá de un ejemplo para mostrar que ese equilibrio es una cuestión de ética profesional, esto es, de reflexión normativa sobre la forma en que se debe practicar la investigación histórica. El capítulo sostendrá que los investigadores no necesitan descuidar ninguna relación con el pasado mientras "gestionen" las relaciones, es decir: mientras privilegien la relación epistémica sobre el resto. También explicará que "privilegiar" significa aquí aspirar a la "objetividad" (otra noción clásica y controvertida) y defenderla como "virtud epistémica" que merece la pena practicar.

## 11.2. Newton, una figura con la que identificarse

En 1980, el historiador de la ciencia estadounidense Richard S. Westfall (1924-1996) publicó una biografía de Isaac Newton. *Never At Rest* describe la vida de Newton tras veinte años de investigación de su autor, que parece haberlo leído prácticamente todo: los libros de Newton, su correspondencia y, sobre todo, los manuscritos inéditos, repartidos por docenas de lugares de Europa, Asia y Norteamérica. Westfall ha consultado casi todo ese material inextricable y se deleita jugando esa baza. El autor no para de citar cartas desconocidas o textos perdidos para arrojar luz sobre temas biográficos oscuros. Pero no solo eso, Westfall también

examina minuciosamente los silencios que guardan esos materiales (por ejemplo, Newton no dice nada sobre la muerte de su madre) para mostrar el lado humano del científico. Su biografía es la historia vital de un científico neurótico, sin sentido del humor y laborioso más allá de lo razonable. No es el "relato de una revelación divina", como anida en la imaginación popular, sino "un drama humano de esfuerzo y lucha" que resalta los méritos científicos de Newton todavía más.[187]

*Never At Rest* fue una obra muy elogiada en el momento de su publicación, entre otros motivos, por la extraordinaria erudición del autor. Westfall, decían los críticos, ofrece soluciones magistrales a todo tipo de problemas técnicos con las fuentes y conoce tan en profundidad la ciencia de la Edad Moderna que puede contextualizar a Newton en su tiempo con total certeza. *Never At Rest* también fue alabada por ser la biografía más prolija escrita nunca sobre un científico en el mundo anglófono y un "recurso de trabajo fundamental sobre la Revolución Científica".[188] La obra ganó varios premios: el Leo Geshoy Award de la Asociación Histórica Americana (1982) y el Premio Pfizer de la Sociedad de Historia de la Ciencia estadounidense (1983).

A juzgar por todos estos elogios y galardones, *Never At Rest* es un ejemplo de manual de libro que descansa en una relación epistémica con el pasado. Todos los críticos elogiaron la capacidad de Westfall para alcanzar sus objetivos epistémicos (conocimiento y comprensión). Pero aquí no termina la historia. Poco después de publicar su libro, Westfall declaró que a partir de unas largas conversaciones con un psicólogo amigo suyo había comprendido que "su" Newton era la viva imagen de lo que él mismo quería ser: un hombre trabajador que aprovecha sus talentos, que se dedica en cuerpo y alma a cuestiones de interés público y que, por tanto, tiene poco interés por las minucias cotidianas. Por ejemplo, Westfall apuntó lo siguiente al reflexionar sobre la forma en que le enfadaba que alguien sugiriera que Newton estaba "enmadrado": "No solo me oponía a esa idea, sino que me resultaba ofensiva. Me parecía un ataque a mi idea de Newton. Puede que incluso fuera algo más

187 R. S. WESTFALL, *Never At Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 174.

188 A. P. FRENCH, A. E. SHAPIRO, A. R. HALL y I. B. COHEN, *The Journal of Interdisciplinary History*, 13 (1982), pp. 125-127; *Annals of Science*, 39 (1982), pp. 508-509; *The British Journal for the Philosophy of Science*, 33 (1982), pp. 305-315 y *The American Historical Review*, 87 (1982), pp. 13-53, respectivamente.

profundo, me parecía un ataque a la idea de mí mismo. Si era posible que Newton estuviera pegado a las faldas de su madre, hasta qué punto no podría estarlo yo (ya fuera a las faldas de mi madre o a las de otra persona)''.[189]

Con la ayuda de su psicólogo, Westfall no solo descubrió todo lo que se había identificado con su héroe; además, advirtió que esa identificación había influido en su biografía. El Newton que emerge de *Never At Rest* ''es un retrato de mi yo ideal, del yo que me gustaría ser''.[190] Es el tipo de persona que describe Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905): el puritano llamado a valerse de los talentos que le han sido confiados por Dios. Una persona que, en términos bíblicos, no sepulta sus talentos bajo tierra,[191] sino que, como un siervo fiel, se esfuerza para aprovecharlos al máximo de sus capacidades. Esta imagen, conocida por el protestante Westfall desde su infancia, era el ideal sobre el que el biógrafo modeló a su protagonista:

> Ahora me doy cuenta de que el yo ideal que dibujé en Newton era algo más que un intelectual con unos logros extraordinarios; tenía también una dimensión con un fuerte peso ético, una dimensión ética puritana. Presenté a Newton como un siervo fiel, un hombre a quien su señor le había confiado un talento extraordinario, un hombre decidido a no enterrar su talento bajo tierra, sino a emplearlo a fin de devolver más de lo que le había sido confiado.[192]

Westfall está confesando que su intento de transmitir conocimiento y comprensión sobre Newton se había mezclado con su propósito de convertir a Newton en una figura de identificación moral. Dos autores comentaron más tarde a este respecto: ''Los materiales que Westfall presenta como pruebas en su biografía están determinados por una imagen de la identidad de Newton que, a su vez, está determinada por la idea que tiene Westfall de lo que constituye un yo ideal, tanto para su materia de estudio como para él mismo''.[193]

189 R. S. WESTFALL, ''Newton and His Biographer'', en S. H. BARON y C. PLETSCH (eds.), *Introspection in Biography: The Biographer's Quest for Self-Awareness*, Hillsdale, Analytic Press, 1985, p. 184.

190 Ibídem, p. 187.

191 Mt 25, 14-30 [N. de la T.].

192 R. S. WESTFALL, ''Newton and His Biographer'', art. cit., pp. 187-188.

193 M. SHORTLAND y R. YEO, ''Introduction'', en M. SHORTLAND y R. YEO (eds.), *Telling Lives in Science: Essay on Scientific Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 33.

Por supuesto, todo el mundo es libre de ver a Newton como un ideal digno de emular y no hay nada malo en conversar con personas de otros tiempos y lugares sobre lo que significa eso de ''no sepultar el talento bajo tierra''. Como vimos en el capítulo anterior, esto es precisamente lo que busca el arte de la conversación histórica. Lo que chirría en este arte de la conversación histórica, empero, es que Westfall comprometió la alteridad del pasado. Dio forma a su Newton, al menos en parte, a partir de una imagen idealizada, en lugar de comparar sus ideales con el Newton histórico. Otra diferencia es que Westfall no expresó su admiración por el científico moderno en el salón de su casa, en su diario o en una página de opinión, sino en una monografía académica. ¿No cruzó con ello unos límites fundamentales?

## 11.3. La ética de la investigación histórica

Se pueden dar como mínimo tres respuestas a esta pregunta, y cada una de ellas presupone su propia forma de ''gestión de relaciones'', esto es, una visión de lo que es, conforme a las normas, un equilibrio adecuado entre las relaciones que Westfall mantenía con el pasado.

1. Los historiadores deben mantener exclusivamente una relación epistémica con sus fuentes. Si mezclan esta relación con otras, como Westfall hizo al parecer, ya no estarán haciendo una verdadera investigación académica.

2. Los historiadores son seres humanos. Como todos los demás, tienen relaciones epistémicas, morales, políticas, psicológicas, estéticas, religiosas y económicas con sus fuentes. Contrariamente a lo que puedan pensar, por tanto, los historiadores no tienen una orientación epistémica ni mayor ni menor que cualquier otra persona.

3. Todas las relaciones están presentes en toda obra histórica (ya sea ensayo, novela, obra teatral o exposición, por citar algunos ejemplos). Pero no todas las relaciones tienen el mismo peso. En la investigación (histórica), la relación epistémica es la más importante. La cuestión en el caso de Westfall es hasta qué punto moralidad y religión impidieron la adquisición de bienes epistémicos.

La primera respuesta (''los historiadores solo deben pretender propósitos epistémicos'') podría denominarse respuesta *positivista*. Positivismo equivale aquí a la idea de que la investigación debería practicarse de forma ''pura'' y ''libre de contaminación''. Según los positivistas, la investigación no debería estar ''contaminada'' por prejuicios y preferencias humanas. En consecuencia, los positivistas no admiten la idea de que la investigación tenga aspectos morales, políticos, estéticos, religiosos o económicos.

No obstante, se pueden plantear distintas objeciones a este positivismo, la más importante de las cuales sería que la ''investigación existente en la realidad'' nunca cumple con ese ideal. La historiografía muestra una y otra vez cómo Herodoto, Tácito (56-117) y Nicolás Maquiavelo aspiraron a una historia escrita con belleza y con dominio de la retórica (relación estética); cómo Sima Qian, Francesco Guicciardini y Jules Michelet concibieron la historia desde los centros de poder con los que estaban familiarizados (relación política); y cómo historiadores como Eusebio (263-339), Muhammad ibn Jarir al-Tabari (838-923) y Leopold von Ranke concebían el pasado como terreno de la providencia divina (relación religiosa). ¿Acaso todos estos influyentes historiadores valían menos que los investigadores académicos porque sus propósitos no eran solo epistémicos? De ser así, los positivistas serían como los filósofos estoicos de la antigua Grecia que sopesaban continuamente las virtudes morales pero con un listón tan alto que, según su definición, no existía persona virtuosa alguna sobre la faz de la tierra.[194]

Por tanto, a primera vista, parece más plausible la respuesta *relativista*, según la cual todas las relaciones están siempre presentes en todas partes, en cuanto nadie que esté interesado por el pasado puede pretender no estar interesado por cuestiones políticas, éticas o económicas. Para los relativistas, la investigación histórica es tan ''impura'' como lo es ''pura'' a ojos de los positivistas. Y esto no solo sucede con la investigación académica: un novelista como Jonathan Safran Foer, de quien hablamos en el capítulo 5, también transmite conocimiento (relación epistémica), escribe relatos (relación estética), ejerce poder sobre la imaginación de sus lectores (relación política) y quizás espera ganar algún dinero con su novela (relación económica). Lo mismo ocurre con

194 C. JEDAN, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, Londres, Continuum, 2009, p. 60.

el Museo Metropolitano de Arte del capítulo 10, que quiere seguir siendo solvente, enseñar algo al público, transmitir conocimientos sobre el pasado y conservar cuadros para la posteridad. Cuando haya aprendido a reconocer estas relaciones, las verá por todas partes. Un acercamiento "monomaníaco" al pasado, en el que solo hay presente una relación, no existe.

Pero esto no supone tampoco que se pueda meter en el mismo saco a Foer, al director del Metropolitano y a historiadores como Westfall, ni que deban derribarse los lindes entre sus respectivos dominios. Lo que este argumento relativista pasa por alto es que estas tres personas solo pueden actuar adecuadamente en el mundo literario, museístico o académico mientras tengan en cuenta los requisitos que les son impuestos por esos entornos profesionales. Si Foer dijera en público que prefiere una cuenta bancaria con muchas cifras a un buen libro, no tardarían mucho en acusarle de traicionar la literatura. Del mismo modo, si a un académico le movieran más los premios y el reconocimiento público que el resolver cuestiones pendientes, se le señalaría por falta de integridad. Tales reproches se basan en nociones de integridad (literaria o académica) que, a su vez, descansan en el supuesto de que algunas relaciones en el entorno correspondiente (literario o académico) son más importantes que otras. Aunque ningún crítico literario negará que Foer hace bien en ganar dinero con *Todo está iluminado*, la relación predominante en el contexto literario es la estética. De igual forma, ningún académico pretenderá que el interés público por la investigación académica sea algo malo, aunque la investigación se centra principalmente en la relación epistémica, en la adquisición de conocimiento y comprensión sobre la realidad. Por tanto, una postura relativista según la cual "todo se reduce a lo mismo" niega la existencia de integridad (literaria o académica).

Además, el relativismo utiliza implícitamente la misma lógica "o una cosa o la otra" que el positivismo. Positivistas y relativistas asumen que Westfall solo puede ser un buen historiador si se dedica exclusivamente a propósitos epistémicos, en otras palabras, si practica la investigación "pura" y se mantiene lejos de todo lo que suene a religión, ética o política. Es cuando Westfall resulta tener relaciones morales y religiosas con sus fuentes, cuando los dos campos pasan a extraer conclusiones distintas. Los positivistas tildan a Westfall de mal académico, pero siguen aferrados al ideal de pureza, mientras que los relativistas aprovechan el caso de Westfall para ejemplificar su pretensión de que la pureza es algo irrealizable. No obstante, ambas escuelas piensan en tér-

minos de "una cosa o la otra". Westfall es puro (es decir, solo mantiene una relación con sus fuentes) *o* es impuro (es decir, todas las relaciones de su obra están mezcladas). Parece imposible la existencia de una tercera vía.[195]

Sin embargo, en las últimas décadas muchos filósofos han defendido precisamente la existencia de esa tercera vía (consulte los apartados 4.3 y 4.4) y encontraron esa alternativa en lo que podríamos denominar posición *hermenéutica*, esto es, la tercera respuesta a la pregunta sobre las consecuencias que tiene la confesión de Westfall para el estatus académico de su biografía de Newton. Esta posición hermenéutica combina la idea de que no existe un acercamiento monomaníaco al pasado (el punto en el que insistían los relativistas) con el deseo de diferenciar entre géneros tan distintos como la investigación académica y la literatura (el criterio delimitador defendido por los positivistas). Para ello, siguen al filósofo británico Michael Oakeshott (1901-1990) y hablan sobre una "jerarquía de actitudes hacia el pasado" o, más exactamente, sobre jerarquías de propósitos que historiadores, directores de museo y novelistas persiguen en sus relaciones con el pasado.[196] Los propósitos a los que se da prioridad en tales jerarquías son característicos del género en cuanto se supone que quienes lo practican se dedicarán a ellos y se harán responsables de ellos. Hagan lo que hagan los historiadores, como estudiosos profesionales del pasado son responsables antes que nada de la forma en que adquieren conocimiento y comprensión sobre el pasado. Por supuesto, los historiadores no son los únicos en buscar conocimiento y comprensión; novelistas y directores de museo también lo hacen, pero los historiadores se distinguen de estos otros en que sitúan el conocimiento y la comprensión en lo más alto de su jerarquía de propósitos. No son los métodos históricos ni las técnicas de investigación los que marcan la línea divisoria entre trabajo académico y no académico, sino la primacía de los propósitos epistémicos.[197] Como declara el código ético de la Asociación Histórica Americana (AHA):

195 A partir de aquí, Chris Lorenz caracteriza este relativismo de "positivismo invertido", en "Can Histories Be True? Narrativism, Positivism and the Metaphorical Turn", *History and Theory*, 37 (1998), pp. 309-329.

196 M. OAKESHOTT, "The Activity of Being an Historian", en *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen & Co., 1962, p. 139.

197 H. PAUL, "Weak Historicism: On Hierarchies of Intellectual Virtues and Goods", *Journal of the Philosophy of History*, 6 (2012), pp. 369-388.

> Así pues, ¿en qué se diferencia un historiador profesional de otra persona? La pertenencia a esta profesión se define por la identificación consciente con una comunidad de historiadores que están comprometidos colectivamente con la *investigación y la interpretación del pasado como cuestión de práctica aprendida y organizada*. […] Los historiadores deben practicar su disciplina con integridad. Deben respetar los registros históricos. Deben documentar sus fuentes. Deben reconocer lo que deben al trabajo de otros académicos. Deben respetar y aceptar puntos de vista diferentes, incluso cuando argumentan en contra de esos puntos de vista o los sometan a un análisis crítico.[198]

De esta manera, la respuesta hermenéutica nos lleva al ámbito de la ética profesional, a la forma en que se supone que los historiadores deben "gestionar" sus relaciones si quieren desempeñar un trabajo académico responsable. A menudo, una ética de la práctica académica como esa se suele asociar con los conceptos de *invención*, *falsificación* y *plagio*, tres formas de mal comportamiento consideradas en todo el mundo como pecados capitales, a juzgar por los incontables tratados éticos que advierten contra ellas. Según esos tratados, una investigación éticamente responsable supone evitar estas afrentas, no inventar datos, no falsificar información y no plagiar el trabajo de otros. Esto, sin embargo, no es más que una ética profesional formulada en negativo y que dice a los investigadores lo que *no deben* hacer, en lugar de lo que *deben* hacer.

Nuestro modelo de relaciones del pasado (cada una con un peso distinto en cada género) da forma a una ética de la investigación histórica expresada en términos positivos. Según este razonamiento, la "práctica aprendida y organizada" (AHA) de la investigación histórica está comprometida con lo que el filósofo Alasdair MacIntyre denomina el "estándar de excelencia". Como cualquier otra práctica, la investigación histórica persigue un objetivo ("excelencia") que ofrece sus fundamentos (no harían falta estudios históricos si nos satisficiera un conocimiento superficial sobre Newton) y los acompaña de una norma profesional (que permite a los historiadores diferenciar entre un conocimiento su-

198 Asociación Histórica Americana, *Statement on Standards of Professional Conduct* (enero de 2011), en línea en www.historians.org/pubs/Free/ProfessionalStandards.cfm (última consulta: 17 de febrero de 2016; la cursiva es del autor). Acerca del género de los códigos éticos para historiadores: A. DE BAETS, *Responsible History*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2009, pp. 173-196.

perficial y otro menos superficial de Newton, o entre biografías buenas y menos buenas del científico moderno).[199] En otras palabras, la investigación histórica es una práctica orientada a determinados objetivos, esto es, a adquirir conocimiento y comprensión sobre el pasado. Cuando los historiadores afirman que su relación epistémica con el pasado tiene prioridad sobre otras relaciones, están diciendo que su campo existe a fin de lograr tales propósitos epistémicos.

En este punto es importante concretar lo que implica esta prioridad de los propósitos epistémicos, ya que se suele malinterpretar. La primacía dada al conocimiento y la comprensión en la ética de la investigación histórica *no* significa que los historiadores deban abandonar ni reprimir sus relaciones no epistémicas con el pasado. Esto sería ignorar la idea de que todo el pensamiento histórico comienza por una relación material con el pasado, que adopta una forma estética y que tiene implicaciones morales y políticas, como hemos visto a lo largo de este libro. La pretensión de que hay que suprimir todas las relaciones no epistémicas sería negar que la práctica de la historia, incluso en sus formas más académicas, expresa la forma en que las personas "se responsabilizan" de sus relaciones con el pasado (Johan Huizinga).[200] Así, lo que *significa* la prioridad de la relación epistémica es que los historiadores, dentro de las posibilidades y las limitaciones del paradigma en el que trabajan, intentan centrarse en la adquisición de conocimiento y comprensión sobre el pasado. Esto implica tres cosas:

1. Los historiadores procuran hacer *preguntas* relativas al conocimiento y la comprensión del pasado (y, por tanto, no relativas a la conveniencia política o moral de la interpretación histórica), aunque no siempre están de acuerdo en lo que son el conocimiento y la comprensión exactamente ni en cómo se adquieren.

199 A. MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 187 (ed. española: *Tras la virtud*, trad. A. VALCÁRCEL, Barcelona, Crítica, 2004).

200 J. A. HUIZINGA, "Definition of The Concept of History", en R. KLIBANSKY y H. J. PATON (eds.), *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 9: "La historia es la forma intelectual con la que una civilización rinde cuentas ante el pasado".

2. Los historiadores procuran ampliar su conocimiento y su comprensión del pasado sometiendo sus hipótesis e ideas a un proceso de *corrección* permanente por parte de sus colegas y de las fuentes, aunque, por motivos ya mencionados, es probable que estén en desacuerdo sobre el tipo de inferencias que permiten hacer las fuentes.

3. Los historiadores procuran mantener cierta *distancia* de los propósitos no epistémicos que parecen amenazar la integridad del campo en una situación determinada (que puede ser el nacionalismo o el patriotismo, u otras cuestiones como el estatus social, el éxito profesional o el beneficio económico), aunque lo más probable es que estén en desacuerdo sobre lo que constituye una amenaza y sobre cuánta distancia crítica se requiere.

Dos aspectos llaman la atención en estas implicaciones. En primer lugar, las tres apelan a las capacidades *ascéticas* de los historiadores, es decir, a su capacidad para negarse ciertas cosas a fin de conseguir mejores resultados profesionales. Al igual que los atletas de elite no fuman, no comen comida rápida ni salen de fiesta toda la noche porque quieren estar en plena forma en la línea de salida, los historiadores se niegan ciertas cosas para dedicar su atención a otras. Como expone el historiador estadounidense Thomas Haskell:

> La mera posibilidad de que haya investigación histórica que no sea propaganda exige a quienes practican la disciplina un mínimo de autodisciplina ascética que les permita hacer cosas como renunciar al idealismo, asimilar las malas noticias, descartar las interpretaciones complacientes que no puedan superar las pruebas más básicas de la lógica y, lo más importante de todo, suspender o poner entre paréntesis las impresiones propias el tiempo suficiente para sumergirse por simpatía en las perspectivas ajenas e incluso repugnantes de pensadores contrarios.[201]

Esa ascesis (del griego *askesis*, que significa 'ejercicio' o 'disciplina') es, en segundo lugar, *relativa*. No tiene nada que ver con las caricaturas decimonónicas de la "anulación del yo" y del "morir por el conocimiento".[202] Para destacar la diferencia con esas ideas semipo-

201 T. L. HASKELL, "Objectivity Is Not Neutrality: Rhetoric versus Practice in Peter Novick's That Noble Dream", en *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, Baltimore / Londres, John Hopkins University Press, 1998, pp. 148-149.

202 G. LEVINE, *Dying to Know: Scientific Epistemology and Narrative in Victorian England*, Chicago / Londres, University of Chicago Press, 2002.

sitivistas del autocontrol, en los tres requisitos anteriores se hablaba expresamente de *procurar*. Esto no supone decir que baste con que los historiadores tengan la mera *intención* de centrarse en el conocimiento y la comprensión. Por supuesto, se valora a los historiadores según *consigan* hacer preguntas relacionadas con el conocimiento, abrirse a la distintividad de las voces con las que se encuentren en las fuentes y armarse contra las tentaciones no epistémicas. Sin embargo, lo importante es que el criterio es relativo, no absoluto. No se pide a los historiadores que *renuncien* a sus relaciones no epistémicas, sino que las *subordinen* a la relación epistémica en un grado que sus colegas consideren suficiente. La ética de la investigación histórica, tal y como se resume en los tres puntos anteriores, solo pretende imponer unos "límites intelectualmente responsables" (Haskell) a la interacción entre las relaciones que los historiadores mantienen con el pasado.[203]

Si aplicamos esta ética profesional al caso de Westfall, no sorprende que siguiera el modelo de Newton en su yo puritano ideal. De forma consciente o no, siempre existe una interacción entre lo que los historiadores encuentran en sus fuentes y lo que piensan del mundo. Pero la cuestión es hasta qué punto *Never At Rest* puede ser reconocido como obra académica por la prioridad que otorga a los propósitos epistémicos. ¿Hasta qué punto plantea el libro las preguntas adecuadas?, ¿muestra respeto por la alteridad del pasado?, ¿consigue evitar que los propósitos no epistémicos pasen al centro de la escena? Aunque los colegas de Westfall tomaron buena nota de su confesión, creyeron que sus relaciones psicológica, ética y religiosa con el pasado no pusieron en peligro su propósito epistémico de saber quién fue Newton y cómo había revolucionado la física de la Edad Moderna. Para ellos, Westfall fue demasiado duro consigo mismo: se había exigido un imposible y había olvidado que las exigencias éticas formuladas anteriormente no son absolutas, sino relativas. A pesar de todo, los colegas de Westfall consideraron que *Never At Rest* era "lo más parecido a la biografía definitiva de Newton que podríamos pedir".[204]

203 T. L. HASKELL, "Objectivity…", *op. cit.*, p. 155.

204 I. Bernard Cohen, citado en H. FOUNTAIN, "Richard S. Westfall Dies at 72; Biography of Newton", en *The New York Times*, 1 de septiembre de 1996.

## 11.4. Objetividad

Es bastante probable que positivistas y relativistas se sientan igual de incómodos ante las normas profesionales del apartado anterior. El primer grupo acostumbra a formular su ética profesional en términos de "objetividad" (una palabra que he evitado deliberadamente hasta ahora), mientras que los segundos son bastante reacios a ese concepto. Ambos están de acuerdo en que hasta los años sesenta del siglo XX, la objetividad fue la quintaesencia de la ética en la investigación histórica,[205] pero se separan a la hora de decidir hasta qué punto la objetividad sigue siendo un ideal digno de perseguir. Probablemente, a ambos les preocupa la medida en que la ética profesional del aparato anterior ("conceder prioridad a la relación epistémica") pueda ser considerada como una reducción a una forma (enmascarada) de objetividad. Los relativistas se preguntarán si el lenguaje ascético no delata en realidad un ideal apenas velado de objetividad, mientras que los positivistas se preguntarán con inquietud cuánta objetividad queda si se supone que las relaciones no epistémicas son inevitables y que los historiadores tan solo deben aspirar a la ascesis. Así las cosas, ¿en qué medida es lo anterior una oda a la objetividad? Para responder a esta pregunta, debemos concretar cuál es el significado de objetividad. El historiador estadounidense Allan Megill distingue convenientemente cuatro sentidos.[206]

1. La *objetividad absoluta* es el Santo Grial de todos los positivistas o la meta de toda persona que busque un conocimiento que no esté sujeto a los límites del tiempo, el espacio o el punto de vista. La objetividad absoluta es la posición de sujeto de alguien que ve la realidad como "es", con una "perspectiva desde ninguna parte". Es una posición que solo se puede describir adecuadamente en negativo, como *des*conectada de perspectivas mundanas, *sin* los obstáculos de la subjetividad humana, *im*parcial y *a*temporal. Aunque lo inalcanzable de esta objetividad absoluta no fue ampliamente reconocido hasta muy entrado el siglo XX, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) hizo trizas el sueño positivista ya a la altura de 1887:

205 P. NOVIC, "(The Death of) the Etics of Historical Practice (and Why I Am Not in Mourning)", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 560 (1998), pp. 28-42.

206 A. MEGILL, "Introduction: Four Senses of Objectivity", en A. MEGILL (ed.), *Rethinking Objectivity*, Durham / Londres, Duke University Press, 1994, pp. 1-20.

> Por tanto, a partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor de esa vieja y peligrosa patraña conceptual que proponía un "sujeto del conocimiento puro, atemporal y libre de su voluntad", guardémonos de los tentáculos de conceptos tan contradictorios como "razón pura", "espiritualidad absoluta" o "conocimiento en sí". Con ellos se nos pide concebir un ojo que es imposible de concebir, un ojo que no debe mirar en ninguna dirección determinada, que debe refrenar las fuerzas de la acción y de la interpretación, que hasta carece de ellas, con las que precisamente el ver se convierte en ver algo; se exige, pues, un ojo que es un contrasentido y un anti-concepto de sí mismo.[207]

2. Otra variante reacia a la subjetividad humana es la *objetividad procedimental*, que confía en superar las inexactitudes y los prejuicios del ser humano mediante el uso de técnicas y métodos impersonales. La objetividad procedimental no apuesta por un individuo distante e imparcial, como hace la variante absoluta, sino por procedimientos descritos con todo detalle que, mientras se ejecuten correctamente, consiguen dejar fuera la subjetividad humana. Como señala Megill: "Su lema podría ser: 'libre de manipulación humana'".[208] Esta objetividad procedimental no solo se profesa en laboratorios científicos y cátedras académicas, también la vemos aplicada en el Parlamento y en el periodismo. Según el historiador estadounidense Theodore M. Porter, las sociedades modernas muestran un profundo deseo de objetividad procedimental a través de su fascinación por los números, las gráficas y las estadísticas. La "confianza en los números", apunta Porter, es un rasgo característico de las burocracias que prestan un aire de imparcialidad a sus políticas a través de incontables informes y referencias constantes a cálculos estadísticos. "Como revela la investigación" es una expresión hecha que oculta el factor humano en el proceso político y de toma de decisiones tras procedimientos y métodos "cuasi objetivos".[209]

207 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, cap. 5., 12, traducido por la traductora a partir del recurso en línea: http://gutenberg.spiegel.de/buch/zur-genealogie-der-moral-3249/5 [Consulta: 28 de noviembre de 2015].

208 A. MEGILL, "Introduction…", *op. cit.*, p. 10.

209 T. M. PORTER, *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

3. Mientras que las dos primeras variantes intentan acabar con todo rastro de subjetividad humana, la *objetividad disciplinar* admite que es algo completamente imposible. Como ya sabía Nietzsche: "*Únicamente* existe un ver perspectivista, *únicamente* un 'conocer' perspectivista" (es decir, un ver desde la perspectiva del observador o un saber desde la perspectiva del estudioso: nadie puede alzarse por encima de su lugar en el tiempo y en el espacio). Sorprendentemente, sin embargo, Nietzsche añadió lo siguiente en el mismo párrafo: "*cuantas más* sean las emociones a las que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuantos más* ojos, ojos diferentes, sepamos emplear para ver una misma cosa, más completo será nuestro 'concepto' de ella, nuestra 'objetividad'".[210] Nietzsche se acercó aquí a lo que Megill denomina objetividad disciplinar: la idea de que las personas ven el mundo desde su propio punto de vista, pero también de que un grupo de personas (los estudiosos de un mismo campo, por ejemplo) suelen ser perfectamente capaces de dejar a un lado esos puntos de vista personales. A través de largos procesos de crítica y debate, se alcanzará un consenso más o menos objetivo. La objetividad disciplinar, por tanto, es otra forma de decir intersubjetividad, esto es, aquello sobre lo que los expertos pueden estar de acuerdo. Por supuesto, tal consenso solo se produce si está claro quién es "experto", cómo se debe llevar a cabo el debate y cuándo se da por cerrado el debate. En consecuencia, la objetividad disciplinar presupone algo así como un paradigma compartido (consulte el cuadro de texto "Paradigma").

210 F. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, cap. 5, 12.

**Paradigma**

Cuando el filósofo de la ciencia estadounidense Thomas S. Kuhn (1922-1996) utilizó el término *paradigma* en *La estructura de las revoluciones científicas* (Chicago, University of Chicago Press, 1962; ed. española: México, FCE, 1975), lo hizo para referirse a los principales ejemplos de científicos como Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton. Con ello, fue fiel al significado de la palabra griega *paradigma* original: "ejemplo". Sin embargo, Kuhn también dio al término otro significado que acabó siendo mucho más influyente. De acuerdo con este segundo sentido, un paradigma es una tradición científica caracterizada por tener suposiciones, preguntas, problemas, métodos y técnicas comunes. Aunque Kuhn insistió en que tales paradigmas o tradiciones pueden dejar paso a otros (y denominó a esas transiciones "cambios de paradigma"), pensaba que tales cambios radicales se habían producido muy pocas veces en la ciencia occidental. Una de ellas, por ejemplo, cuando Nicolás Copérnico (1473-1543) colocó a la Tierra en lugar de al Sol en el centro del universo. Por ello, a Kuhn le habría sorprendido la frecuencia con la que los estudiosos proclaman "cambios de paradigma" hoy en día. Habría manifestado, sin duda, que esto lleva a una inflación del término *paradigma* y que aparta la atención de lo que le había interesado en *La estructura de las revoluciones científicas:* los supuestos que comparten generaciones enteras de estudiosos.

4. Si la tercera variante muestra la diferencia entre objetividad (del grupo) y subjetividad (del individuo), esta dicotomía se trasciende en lo que Megill denomina *objetividad dialéctica*. "El rasgo distintivo de la objetividad dialéctica es la afirmación de que la subjetividad es indispensable para la constitución de objetos".[211] Esto quiere decir que los historiadores no solo representan el pasado, sino que antes lo hacen presente en sí. No solo debaten sobre la organización política del Sacro Imperio Romano Germano, sino sobre lo que era realmente ese imperio. Esto implica hacer todo tipo de suposiciones, por ejemplo, sobre lo que es un "imperio", que son decisivas para todo lo demás que afirmen sobre el *sacrum romanum imperium*. El pasado del que hablan los historiadores, por tanto, es una construcción (como ya vimos en el capítulo 7), erigida a partir de tradiciones, prejuicios y reliquias del aquí y ahora, así como con la ayuda de la imaginación,

211 A. MEGILL, "Introduction…", *op. cit.*, p. 8.

la erudición y el conocimiento de la naturaleza humana que tienen los historiadores. Sin ese componente subjetivo, como sabía Nietzsche, no se puede decir nada sobre el pasado. En consecuencia, la objetividad dialéctica reconoce que los historiadores son personas de carne y hueso cuya subjetividad no es ningún *obstáculo* (como en los tres primeros tipos), sino una *condición necesaria* para el conocimiento y la comprensión del pasado. Lo que hace dialéctico a este cuarto tipo de objetividad (del griego *dialektike*, que se refiere al intercambio de argumentos en un debate) es que para él, la objetividad es el producto de una *interacción* entre historiadores y fuentes. Como se suele pensar equivocadamente, el pasado no se encuentra ni se hace: el pasado se construye. No obstante, esa construcción no es el producto del trabajo aislado de un historiador individual, sino un producto de la *interacción* entre historiadores, por un lado, y sus fuentes, por el otro. Un historiador, afirmó el historiador británico Edward H. Carr (1892-1982), "no es ni el humilde esclavo ni el tiránico amo" de sus fuentes; su relación con ellas, más bien, es una relación "de igualdad y reciprocidad".[212] En otras palabras, es la relación dialéctica entre los dos la que determina la apariencia del pasado. Esto significa que la objetividad dialéctica hace un llamamiento especial a la subjetividad del historiador. Por un lado, el proceso de diálogo exige utilizar al completo todas las facultades imaginativas del historiador. Por otro, exige un elevado grado de receptividad a lo que las fuentes dicen (a la forma en que esas fuentes corrigen o contradicen las ideas del historiador).[213] Dentro de esta dialéctica, los historiadores desarrollan una posición de sujeto con relación al pasado que es mucho más sutil que la oposición clásica entre la objetividad (absoluta) y la subjetividad. Hemos visto que los historiadores pueden cultivar diferentes formas de distancia y cercanía con el pasado al mismo tiempo (consulte el cuadro de texto "Distancia histórica" en el capítulo 2). De esta manera, en su construcción del pasado, combinan el papel del hablante con el del oyente, o bien, la

212 E. H. CARR, *What is History?*, Londres / Nueva York, Macmillan & Co; St Martin's Press, 1961, p. 24 (ed. española: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985).

213 H. PAUL, "What Could It Mean for Historians to Maintain a Dialogue With the Past?", *Journal of the Philosophy of History*, 8, 3 (2014), pp. 445-463.

> receptividad de un público atento con la de un sagaz detective que junta todas las piezas de un rompecabezas. Los historiadores no son subjetivos ni objetivos (en términos absolutos), sino que practican una forma de objetividad dialéctica en cuanto ponen su subjetividad en la palestra *y* la abren a corrección a través de la confrontación crítica con sus fuentes. Como expuso un historiador estadounidense en 1970:
>
> > Los historiadores deben […] integrar sus simpatías y empatías en sus investigaciones académicas, utilizar sus facultades especiales, sus aficiones, sus pasiones, incluso sus obsesiones, claro que sí, siempre que sean heurísticos o útiles en términos históricos. […] Pero deben hacer todas estas cosas subjetivas al tiempo que aprenden los lenguajes, los métodos, los materiales […] y los parámetros de sus campos, teniendo cuidado todo el tiempo de no permitir que esas sensaciones distorsionen la documentación o las fuentes primarias que constituyen el depósito común de datos históricos.[214]

Al examinar la tipología de Megill, llama la atención que los relativistas que rechazan la objetividad suelen aludir a (una de) las primeras tres variantes. Habitualmente, las críticas planteadas a la objetividad se dirigen contra la objetividad absoluta (contra la ilusión de una perspectiva desde ninguna parte, como en la variante 1) y, en términos más generales, contra la tendencia a enfrentar entre sí objetividad y subjetividad (variantes 2 y 3). La cuarta variante dialéctica, sin embargo, puede resistir tales críticas. De hecho, acepta totalmente que la objetividad absoluta es una ingenuidad. Sin embargo, se niega a meter todo en el mismo saco y, en consecuencia, propone redefinir la objetividad de forma que haga referencia a la prioridad de los propósitos epistémicos, pero comprendiendo siempre que los historiadores mantienen en todo momento varias relaciones con el pasado.

Es evidente que esta cuarta forma de objetividad se corresponde estrechamente con lo que los apartados anteriores presentaron como el corazón de una ética de la investigación histórica. Mientras que el término "objetividad" se interprete en sentido dialéctico, esta ética de la investigación histórica que hemos desarrollado en el apartado anterior se podrá formular en términos de objetividad.

214 L. P. CURTIS Jr., "Introduction", en L. P. CURTIS Jr. (ed.), *The Historian's Workshop: Original Essays by Sixteen Historians*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970, pp. xxiii-xxiv.

## 11.5. Virtudes epistémicas

De este modo, queda por hacer una última pregunta: ¿Qué deben *hacer* los historiadores como Westfall para ser objetivos en sentido dialéctico? ¿Qué comportamiento profesional deben adoptar para actuar con integridad académica? "Deben respetar los registros históricos", nos dice el código ético de la AHA. "Deben respetar y aceptar puntos de vista diferentes, incluso cuando argumentan en contra de esos puntos de vista o los sometan a un análisis crítico". En los manuales de metodología se pueden encontrar recomendaciones similares, que han sido habituales en las conferencias propedéuticas y en los seminarios para jóvenes historiadores. En términos positivos, recomiendan a los historiadores que se comprometan con propósitos epistémicos. En términos negativos, les advierten frente a un excesivo interés por cualquier cosa que los distraiga del conocimiento y de la comprensión. En nueve de cada diez ocasiones, no lo hacen con normas estrictas y concisas, con criterios inequívocos de lo que está bien y mal, sino apelando a un comportamiento virtuoso, como hace la AHA: "Deben respetar", es decir: recomiendan a los historiadores que mejoren sus *virtudes epistémicas*.

Esta exigencia plantea muchas otras preguntas. ¿Qué debemos entender por virtudes epistémicas y cómo constituyen tales virtudes una ética de la práctica académica? Estas cuestiones ocupan actualmente el centro del debate y su peso está creciendo entre los teóricos de la historia. Hasta ahora no se ha encontrado el consenso, no obstante, si nos limitamos a los aspectos básicos, se puede afirmar que las virtudes epistémicas presentan al menos cuatro características:

1. El término *virtud* se refiere a una cualidad (como la imparcialidad, la sinceridad o la precisión) que las personas cultivan y practican a fin de conseguir un propósito determinado. La filósofa estadounidense Linda Zagzebski, fundadora de la denominada epistemología de la virtud, define la virtud como una "excelencia adquirida, profunda y duradera de una persona, que implica una motivación característica para producir un determinado fin y un éxito fiable en realizar ese fin".[215] Según esta definición, una virtud no tiene nada que ver con la decencia

215 L. T. ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 137.

burguesa ni con una cualidad victoriana. Aunque la palabra puede sonar anticuada, la virtud es, como mínimo desde Aristóteles, un término técnico para una cualidad humana que conduce a una buena vida (en el caso de las virtudes morales) o al conocimiento y la comprensión de la realidad (en el caso de las virtudes epistémicas).

2. Si las virtudes se dirigen a un objetivo, las virtudes epistémicas persiguen propósitos epistémicos como el conocimiento y la comprensión. De igual manera, las virtudes morales aspiran a objetivos morales (bondad, justicia) y las virtudes políticas, a metas políticas (ejercicio de poder, toma de decisiones). Por tanto, la virtud en sí no existe, sino que necesita un adjetivo que especifique el tipo de propósito que persigue. Un segundo motivo para esto es que la misma virtud puede servir a propósitos diferentes. Por ejemplo, la objetividad puede ser una virtud epistémica para alguien que desee adquirir conocimiento del pasado, o una virtud moral para alguien que quiera juzgar con justicia algún asunto complicado. Las virtudes están influenciadas por los objetivos a los que sirven, por lo que es importante concretar esas metas lo máximo posible.

3. Las virtudes (pongamos, la objetividad) difieren de las normas ("prohibido fumar") por su grado de realización, que en el caso de las primeras siempre es proporcional. Mientras que las normas se acatan o se incumplen (lo uno o lo otro), las virtudes son cualidades que siempre se practican en cierto grado, hasta cierto punto. La cuestión no es *si* los historiadores son objetivos o no, sino con qué énfasis practican esa virtud epistémica. La realización de las virtudes, por tanto, no se mide en un "sí o no", sino sobre un continuo que va de "poco" a "mucho". Por este motivo, en el apartado 11.3 hablábamos de una búsqueda triple: un movimiento hacia una meta que nunca se va a alcanzar.

   De hecho, la objetividad podría ser más una meta en la dirección en la que los historiadores creen que deberían trabajar que una norma que se cumpla en la práctica. Esto es un motivo más para concebir la objetividad en cuanto virtud epistémica. Al igual que las virtudes morales de rectitud, ecuanimidad o justicia, la objetividad es un ideal reglamentario. Aunque este ideal pueda ser inalcanzable (¿quién puede pretender ser totalmente recto o completamente objetivo?), sirve como

punto con el que orientarse. Centra la investigación de los historiadores y proporciona una norma con la que medir sus logros.[216]

4. Por último, las virtudes históricas nunca existen aisladas. Para adquirir virtudes epistémicas se requiere una multiplicidad o, mejor dicho, una constelación de virtudes. La precisión, por ejemplo, es una condición *necesaria* para la adquisición de conocimiento y comprensión. De este modo, por ejemplo, los historiadores combinan la precisión con la curiosidad, la empatía y el valor (para proponer inferencias, trazar la imagen de conjunto y hacer generalizaciones). Cuando definimos la objetividad dialéctica como una apertura a las voces distintivas que se encuentran en las fuentes históricas, pero añadimos inmediatamente que esa apertura es parte de una posición de sujeto que también llama a las facultades de imaginación del historiador, vimos también que la objetividad no se desarrolla en aislamiento. No se puede determinar de antemano qué virtudes hacen falta y en qué medida en cada situación. Sin embargo, es evidente que los retos que plantea el estudio del pasado a los historiadores son demasiado sutiles para ser caracterizados con una sola virtud.

Aunque en ocasiones los códigos éticos como el de la AHA contienen normas inequívocas (''Deben documentar sus fuentes''), se podría argumentar que la ética de la investigación histórica consiste en muy alto grado en virtudes epistémicas. Las normas que les dicen a los historiadores cómo deben ''gestionar'' sus relaciones con el pasado en un contexto académico hacen un llamamiento a virtudes como la empatía, la exactitud, el valor, la curiosidad y la objetividad. Al denominar estas normas profesionales ''virtudes epistémicas'', subrayamos el hecho de que se centran en la primacía de la relación epistémica. Mediante reglas de conducta concretas, ayudan a los historiadores a dedicarse al conocimiento y la comprensión del pasado. Al mismo tiempo, esta formulación en términos de virtudes epistémicas impide que la objetividad se convierta en una norma inalcanzable, como en las tres primeras variantes que distingue Megill y que, por tanto, se la descarte a las primeras de cambio. Formular normas profesionales para los historiadores en térmi-

216 H. PAUL, ''Performing History: How Historical Schloarship is Shaped by Epistemic Virtues'', *History and Theory*, 50 (2011), pp. 17-18.

nos de virtudes epistémicas nos permite escapar con medios hermenéuticos de una improductiva dicotomía entre positivismo y relativismo.

Por tanto, ¿qué debe hacer si no puede evitar identificarse con Newton, si quiere presentar a sus lectores una visión del mundo que le parece valiosa o si no puede resistir la tentación del estatus ("una conferencia en el extranjero queda muy bien en mi currículum"), aunque también desea ser un historiador íntegro? Ante estas preguntas, recuerde que mantiene siempre más de una relación con el pasado. Sea consciente de la atracción que ejercen los propósitos no epistémicos. Pero al mismo tiempo, tenga cuidado con el argumento relativista según el cual la educación moral, el estatus social, el compromiso político y los intereses económicos resisten cualquier límite que se les intente imponer. Aunque son omnipresentes, dependerá en buena medida de usted si se convierten en omnipotentes. Por tanto, identifique de la manera más concreta posible, qué es lo que lo atrae al estudio del pasado y sopese qué le parece verdaderamente importante. Si concluye que quiere ser un estudioso porque lo que más valora es el conocimiento y la comprensión, eduque sus virtudes epistémicas. Desarrolle sus facultades de imaginación, eduque su sensibilidad a la alteridad del pasado e intente mejorar constantemente el nivel de su juego dialéctico entre hipótesis y fuentes. Como hace Westfall, no dude en hacer explícitas las relaciones que mantiene con el pasado, pero tenga siempre presente su "estándar de excelencia". Esa honestidad y esa dedicación son las marcas distintivas de los historiadores que sobresalen por la integridad de su investigación.

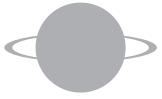
## Para seguir leyendo

BAEHR, J. S., *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

BAETS, A. de, *Responsible History*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2009.

NOVICK, P., *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

PAUL, H., "What Is a Scholarly Persona? Ten Theses on Virtues, Skills, and Desires", *History and Theory*, 53 (2014), pp. 348-371.



La Historia, hoy, debe construirse y relatarse a escala comparativa y global. La Institución Fernando el Católico pretende con esta nueva colección presentar una selección de temas y problemas comunes tanto a la experiencia histórica de la mayor parte de las sociedades, próximas o lejanas, como a la historiografía que se escribe en el presente, así como proporcionar los instrumentos teóricos y conceptuales más generales y de uso más eficaz para la comprensión del pasado.

## Colección Historia Global

Dirigida por Carlos Forcadell

1. Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche (eds.)
*Nación y religión en Europa*

2. Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.)
*Culturas políticas: teoría e historia*

3. Danièle Bussy Genevois (ed.)
*La laicización a debate*

4. Lutz Raphael
*La ciencia histórica en la era de los extremos*

5. Mónica Bolufer, Carolina Blutrach y Juan Gomis (eds.)
*Educar los sentimientos y las costumbres*

6. Carlos Forcadell, Antonio Peiró y Mercedes Yusta (eds.)
*El pasado en construcción*

7. Isabel Burdiel y Roy Foster (eds.)
*La historia biográfica en Europa*

8. Mónica Bolufer, Juan Gomis y Telesforo Hernández (eds.)
*Historia y cine*

9. Pedro Ruiz Torres (ed.)
*Volver a pensar el mundo de la Gran Guerra*

10. Herman Paul
*La llamada del pasado*

El presente ensayo debe enmarcarse en un amplio proceso de renovación en el ámbito de la teoría de la historia que está teniendo lugar en la última década. Íntimamente relacionado con los debates auspiciados en los últimos años en revistas como *History and Theory* o *Journal of the Philosophy of History*, en los que Herman Paul ha representado un papel protagonista, la nueva teoría de la historia del siglo XXI pretende ofrecer puentes para superar la fuerte polarización existente entre en la profesión acerca de sus propios fundamentos cognitivos.

Síntesis con tesis, el mérito de este libro consiste en poner en orden, con un lenguaje claro y accesible, plagado de ejemplos explicativos, los grandes problemas del pensamiento histórico, mayoritariamente profesional, pero también en términos culturales más amplios. El lector encontrará una magnífica guía para la comprensión de los debates actuales y también un conjunto ordenado y rico de interrogantes que le permitirán avanzar en su propia formación personal en un campo, tan complejo y necesario, como en ocasiones árido y poco amigable.

INSTITUCIÓN FERNANDO EL CATÓLICO
DIPUTACIÓN DE ZARAGOZA